Marilena Chauí

LA IDEOLOGÍA DE LA COMPETENCIA

De la regulación fordista a la sociedad del conocimiento







La ideología de la competencia

Marilena Chauí

LA IDEOLOGÍA DE LA COMPETENCIA

De la regulación fordista a la sociedad del conocimiento



Título original en portugués: A ideologia da competência



Preimpresión: Editor Service, S.L.

http://www.editorservice.net

eISBN: 978-84-16737-51-2

Ned Ediciones

http://www.nedediciones.com

Índice

Nota de los editores

Marilena de Souza Chauí es una de las filósofas e intelectuales más importantes del Brasil y, por el alcance e impacto de su obra y de su intervención pública, tal vez de Latinoamérica. Especialista de renombre internacional en la filosofía de Baruch de Spinoza, y en la filosofía del siglo

XVII

en general, gran conocedora de toda la historia de la filosofía y una gran filósofa de la historia, Chauí es, además, una aguda crítica de las sociedades contemporáneas y una aguda analista de la cultura brasileña. Pero no «sólo» eso, es también una destacada figura de la vida pública y política de su país, participó de manera activa en la fundación del Partido de los Trabajadores en 1980 junto a otros intelectuales y sindicalistas (entre ellos el entonces líder sindical metalúrgico y futuro presidente del Brasil por dos mandatos consecutivos Luiz Inácio Lula da Silva) y, entre 1989 y 1993, fue Secretaria de Cultura durante el primer gobierno del PT en la historia de la ciudad de San Pablo.

Filósofa, intelectual comprometida, figura ineludible de uno de los partidos políticos centrales de la realidad brasileña de las últimas décadas, analista social, cultural y política, todas estas características confluyen en la indagación que organiza los escritos que forman parte de La ideología de la competencia, libro que presentamos hoy al público hispanohablante. La variedad de dimensiones e intereses de la autora no es la única que define, sin embargo, los escritos de este libro. El lector verá que éstos varían en su género (notas periodísticas, conferencias, textos de intervención; incluso el género epistolar comparece en estas páginas) y también en su tiempo (las fechas de publicación abarcan dos décadas). Esta diversidad pone de relieve aún con más fuerza dos características que raramente se dan juntas y que constituyen la fuerza de esta obra: por un lado, su carácter interrogativo y situado —tanto espacial como temporalmente—, y, por otro, su carácter totalizador y comprehensivo.

El libro presenta un carácter interrogativo pues despliega una pregunta, un problema que orienta y da sentido a la multiplicidad de sus formas: la pregunta sobre el modo específico en que se organiza la experiencia subjetiva y objetiva

de nuestras sociedades capitalistas contemporáneas. Como lo demostrará a lo largo de estos escritos, la tesis de la autora es que tal experiencia sólo puede comprenderse si se comprende la ideología que la organiza, esto es, el conjunto de normas y representaciones que orientan nuestra vida cotidiana y que Marilena Chauí propone llamar «ideología de la competencia».

Esta ideología, como marco organizador de la experiencia en las sociedades contemporáneas occidentales, es leída desde la perspectiva situada de una sociedad singular: la brasileña, con todo su espesor, su historia y sus contradicciones. Más precisamente aún, es la singularidad de una experiencia concreta la que se pone en cuestión: la de la sociedad paulista, que representa, para dentro y para fuera de sus contornos, la modernidad brasileña. La experiencia que se devela en estos ensayos, en el horizonte de la posmodernidad y de los profundos cambios económicos, políticos, científicos y tecnológicos gestados en el final del siglo, es interrogada por el trabajo del pensamiento de una mujer, una filósofa, una intelectual, una mujer de la cultura y de la política. Se trata entonces de una experiencia que se interroga a sí misma, completamente situada temporal y espacialmente, de una experiencia encarnada.

Pero se trata al mismo tiempo de la experiencia de las sociedades capitalistas contemporáneas, caracterizadas por un modelo económico determinado (el neoliberal), una ciencia y una tecnología determinadas (la tecnociencia), una cultura determinada (la cultural posmoderna), una experiencia del cuerpo determinada (la atopía y la acronía), una concepción de la educación formal determinada (la universidad administrada), un tipo de sociedad determinada (la sociedad del conocimiento o de la información), y, finalmente, un conjunto de normas, representaciones y valores que permiten articular el sentido de lo real en el marco de una ideología de la competencia.

Cada uno de estos fenómenos permite caracterizar la totalidad de las sociedades capitalistas contemporáneas, y tiene, en este sentido, un alcance general y totalizante o, si se quiere, global. La ideología de la competencia, como hipótesis organizadora, es, por definición, de alcance general. Los escritos de este libro recorren así estas problemáticas, las interrogan, las develan, las historizan y les da sentido a partir de la tesis general de la ideología de la competencia. Se trata, en este punto, de una indagación que trasciende la situación particular y se vuelve general, a través de un estilo didáctico que no evita en ningún caso la complejidad y la profundidad (mérito característico del estilo chauiano): ¿qué es el neoliberalismo?, ¿en qué condiciones económicas, políticas y sociales surge?;

¿qué es la tecnociencia?, ¿qué es la técnica?, ¿en qué se distingue de la tecnología?, ¿qué relación existe entre la ciencia y la técnica?; ¿qué es la cultura?, ¿qué define la cultura moderna?, ¿por qué se llama, a la actual, «cultura posmoderna»?, ¿qué se entiende por cibercultura?; ¿qué experiencia del propio cuerpo expresa la cultura entendida como «cibercultura»?; ¿cómo se organiza la educación formal en las sociedades contemporáneas?, ¿cómo se distribuyen las funciones del nivel primario, medio y superior, con qué fines y en relación con qué objetivos?; ¿qué relación puede relevarse entre la educación formal —específicamente la universidad— y la llamada «sociedad del conocimiento»?

Desplegando estas preguntas, desenredando de este modo el entramado —la nervura— de lo real, Marilena Chauí nos permite transitar junto con ella a partir de una clave de lectura iluminadora, las encrucijadas y los tejidos de la realidad contemporánea global, sin olvidar que ella sólo se expresa de manera singular, situada, encarnada, y que, por tanto, para comprenderla, debemos comprendernos a nosotros mismos.

Presentación

André Rocha

[1]

Este volumen reúne textos en los que Marilena Chauí construye la crítica de la ideología de la competencia. A través de su trabajo crítico podemos ver cómo el autoritarismo brasileño se «modernizó» en las últimas décadas y se encarnó en administradores que se presentan como «políticos» competentes para predicar recortes de gastos y reestructuraciones de gestión. La ideología de la competencia tuvo un origen y una diseminación internacional, pero fue adoptada de manera diferente por cada uno de los enclaves nacionales del capital financiero. En el caso de Brasil, se volvió la manifestación ideológica más nueva del vetusto autoritarismo brasileño.

No es casual que el ensayo «Ideología de la competencia» inaugure y dé nombre a este volumen. Publicado originalmente en la obra ¿Qué es la ideología?, de 1981, es la matriz dialéctica de este libro, en la medida en que investiga la historia de la ideología burguesa y abre la interrogación sobre las peculiaridades del funcionamiento de la ideología en el presente bloque histórico de hegemonía neoliberal. El ensayo interroga las transformaciones que la ideología burguesa sufrió desde el siglo

XIX

, pasando por la regulación fordista a partir de 1930 hasta llegar a su fase neoliberal. La ideología de la competencia surge inicialmente en el interior del fordismo, con la división entre gerencia científica y trabajo especializado, entre competencia de los administradores e incompetencia de los trabajadores contratados y dirigidos por la gerencia. Durante la génesis del nuevo bloque histórico posfordista, el neoliberalismo se apropió de la ideología de la competencia y la desarrolló en otro sentido.

La interrogación sobre las peculiaridades del funcionamiento de la ideología de la competencia en el neoliberalismo se concentra en el análisis de dos instituciones determinadas: la universidad y la industria cultural. Por los ensayos, los lectores y lectoras percibirán de qué manera la tecnociencia más avanzada y la cultura de masas más estúpida tienen una lógica común, que les es dada no sólo por los intereses de la clase dominante —que en el ámbito internacional forzó las privatizaciones para controlar esos aparatos de hegemonía en los enclaves nacionales—, sino también por el proceso de fragmentación social propio de las décadas de «acumulación flexible».

En «Vientos del progreso: la universidad administrada», publicado originalmente en la década de 1990, Marilena Chauí analiza el sentido de la reforma universitaria realizada a la sombra del AI-5, esto es, analiza la reestructuración autoritaria de la universidad brasileña en función de tres principios: seguridad nacional, integración nacional y desarrollo nacional, tal como fueron concebidos por la cúpula tecnócrata de la dictadura. La reforma universitaria, como se sabe, ocurrió en conjunto con el desmonte del sistema público de enseñanza para dar lugar al lobby de los tiburones de las instituciones de enseñanza privada que apoyaban el régimen. El desmonte de la antigua universidad liberal y del sistema público de enseñanza inauguró un proceso de exclusión social que agudizaría las desigualdades sociales de las próximas décadas y prepararía el terreno para que los neoliberales lleven adelante su tentativa de privatizar de manera completa la educación y la cultura. ¿Cuál es el sentido de la universidad administrada que resulta de las reformas durante el período de la dictadura? Una universidad organizada según el modelo fordista, dirigida por administradores competentes que no son escogidos por la comunidad universitaria sino designados por grupos económicos y políticos en control del Estado. La comunidad universitaria, por su parte —como los trabajadores de la industria fordista—, es controlada para ejecutar las directivas de producción cultural definidas por los administradores competentes. Una universidad que no forma sujetos reflexivos, capaces de ejercer su libertad de pensamiento y acción sino mano de obra calificada por la asimilación de conocimientos técnicos que serán ofrecidos en el mercado de trabajo. La universidad se transforma así en una universidad administrada para formar profesionales competentes y un ejército de reserva de supuestos incompetentes que luchan por el «reconocimiento» de sus competencias. Pero el trasfondo de esta instrumentalización del saber, en el caso de la universidad brasileña, no es otro que la agonía de la libertad de pensamiento y de acción como características definitorias de la ciudadanía democrática en Brasil.

Retomando mi punto de partida, osaría decir que no somos productores de cultura sólo porque somos económicamente «dependientes» o porque la tecnocracia devoró al humanismo, o porque no disponemos de presupuesto suficiente para transmitir conocimientos, sino porque la universidad está estructurada de tal manera que su función es: dar a conocer para que no se pueda pensar. Adquirir y reproducir para no crear. Consumir, en lugar de realizar el trabajo de reflexión. Porque conocemos para no pensar, todo lo que atraviesa las puertas de la universidad sólo tiene derecho de entrada y permanencia si se reduce a un conocimiento, es decir, a una representación controlada y manipulada intelectualmente. Es preciso que lo real se convierta en una cosa muerta para que adquiera ciudadanía universitaria.[2]

La ideología de la competencia —adaptada por la estructura autoritaria y rígidamente jerarquizada de la sociedad brasileña, y transformada en principio de organización de las universidades— no sólo justifica la estructura social vigente sino que contribuye además a reproducirla sin transformaciones de fondo.

La reflexión sobre la infiltración de la ideología de la competencia en la organización de las escuelas y universidades —que tiene como trasfondo el pasivo histórico del autoritarismo de clases de la sociedad brasileña y las posibilidades de resistencia para comenzar, a contrapelo, la democratización social y política— se encuentra también en el ensayo «Ideología neoliberal y universidad», una conferencia leída en 1997 en la

USP

, en el Anfiteatro de [la carrera] de Historia, en el marco de un seminario promovido por el

CENEDIC

. Después de la experiencia del gobierno Collor y de tres años de gobierno

FHC

, se hacía todavía más claro el sentido antidemocrático del proceso de infiltración del neoliberalismo en el Estado y, a través de los Ministerios de Planeamiento y de Educación, en las universidades y escuelas brasileñas. De hecho, después de la destrucción de la escuela pública, poco a poco se constató que el examen de ingreso a la universidad promovía la selección de alumnos de escuelas privadas para entrar en universidades públicas. A partir de esa constatación, revistas y diarios orquestaron gradualmente, junto con la clase media, una campaña para justificar la privatización de las universidades públicas, pues, finalmente —decían los ideólogos preocupados por la cuestión social—, los alumnos de las universidades públicas tenían condiciones económicas de sobra para pagar mensualidades. A partir del análisis de un editorial de Folha de São Paulo, Marilena desmonta esta orquestación y muestra los presupuestos históricos que ocultaba la ideología, esto es, el proceso histórico de destrucción de la educación pública que se iniciara en el interior de la dictadura y que fuera llevado adelante por los gobiernos neoliberales.

¿Qué pretendía la clase dominante al desmontar un patrimonio público de alta calidad? Que la escuela primaria y secundaria quedaran reducidas a la tarea de alfabetizar y entrenar mano de obra barata para el mercado de trabajo. Lo que el editorial de Folha de S. Paulo llama «avance social de los niños pobres».

Una vez realizada la proeza, la clase dominante esperó el resultado: los alumnos de primaria y secundaria de las escuelas públicas, cuando consiguen llegar al final de este ciclo (porque, por supuesto, están destinados «naturalmente» a ingresar inmediatamente en el mercado de trabajo), no deben disponer de condiciones para enfrentar los exámenes de ingreso de las universidades públicas, pues no están destinados a ellas. La mayoría de ellos es forzada a desistir de la formación universitaria o a realizarla en una universidad particular que, para lucrar con su ingreso, ofrece una educación de bajísima calidad. En contrapartida, los hijos de la alta clase media y de la burguesía, formados en las buenas escuelas particulares, resultan la clientela principal de la universidad pública gratuita. Y, ahora, tenemos que oír a esa misma clase media dominante dar sermones sobre cómo bajar los costos y «democratizar» la universidad pública deformada y distorsionada que nos impusieron contra nuestra voluntad. ¿Cuál es el remedio propuesto? Para «bajar los costos», hay que privatizar la universidad pública, bajar el nivel del ciclo de grado y repetir en los años 1990, en la universidad, lo que se hizo para el ciclo primario y secundario en los 1970.[3]

La reflexión de Marilena Chauí desenmascara el discurso modernizador neoliberal de quienes comandaban eufóricos los procesos de privatización al mostrar que, lejos de promover la democratización de la sociedad brasileña, sólo estaban acentuando, bajo un ropaje moderno, la dominación tecnocrática autoritaria que se iniciara con la «modernización conservadora» de la dictadura. Como manifestación ideológica del autoritarismo brasileño, la ideología de la competencia de los modernos administradores neoliberales escondía, en verdad, un ataque feroz a las universidades públicas y, en sentido amplio, a las tentativas de democratización de las relaciones sociales en el interior de la estructura autoritaria del Brasil. El proceso era internacional, ciertamente, se imponía bajo el signo del Consenso de Washington, y sus agentes nacionales sólo hacían la tarea prescrita por quien los financiaba. Pero, en el interior del pasivo histórico de violencia y autoritarismo de la sociedad de clases brasileña, el proceso ganaba contornos particulares al acentuar la polarización entre carencia y privilegio a partir de la destrucción de instituciones públicas que podían mediar la creación de nuevos derechos para los sujetos sociales. Tan violenta y exitosa fue inicialmente la operación de los agentes competentes en pleno auge del bloque histórico de hegemonía neoliberal que muchos, durante los gobiernos de

FHC

, imaginaron que todo estaba perdido y cedieron al imaginario fatalista de la inevitabilidad del fin de la historia. Quien estuvo en el público acompañando el discurso de Marilena Chauí en aquella época recordará cómo ella insistía en apartar el imaginario fatalista y concentrar el pensamiento y la acción en la producción de posibilidades históricas de superación del neoliberalismo.

No tengo vocación apocalíptica. Este cuadro no pretende ser el retrato de una realidad ineluctable como un destino ciego contra el cual nada puede hacerse. Lo que intenté enfatizar es que, si no luchamos contra el neoliberalismo, nuestros esfuerzos por reconstruir la educación pública en sus tres niveles estarán destinados al fracaso. El neoliberalismo no es una ley natural ni una fatalidad cósmica, ni mucho menos el fin de la historia. Es la ideología de una forma histórica particular asumida por la acumulación del capital, por lo tanto, algo que hacen los hombres en determinadas condiciones, aunque no lo sepan, y que

pueden dejar de hacer si, tomando consciencia de ellas, deciden organizarse en su contra. Walter Benjamin escribió que era preciso narrar la historia a contrapelo, narrarla desde el punto de vista de los vencidos, porque la historia de los vencedores es la barbarie. Tenemos que tener simplemente el coraje de mantenernos a contracorriente y a contrapelo de la ola victoriosa del neoliberalismo. Al final de cuentas, como decía La Boétie, sólo existe tiranía allí donde hay esclavitud voluntaria.[4]

En las investigaciones sobre la historia de las universidades y escuelas públicas en Brasil, Marilena Chauí interroga las instituciones por su relación con la estructura de clases en la sociedad civil y en la sociedad política brasileña. En los artículos publicados en diarios a comienzos de la década de 1980, Chauí analiza el ingreso del discurso de la competencia en la política y la cultura. En «Contra el discurso competente», la filósofa analiza la cobertura mediática de la muerte de Elis Regina. Los diarios construyeron la imagen de una mujer incompetente que se rindió a las drogas y ocultan toda la historia de la lucha cultural y política de la cantora antes del golpe y durante el régimen militar. Todo sucede como si la incompetencia de Elis fuera el signo del fracaso de la generación que hizo arte y política en Brasil en los años 1960. Marilena no deja pasar la instrumentalización ideológica de la artista, desmonta el discurso de la competencia de los diarios brasileños y pone en evidencia, en contraste, las razones del llanto de las Elis, de las Marías y las Clarisses. En «Contra el paquete competente», Marilena analiza el discurso economicista de los «políticos» y administradores competentes que introdujeron el paquete económico en junio de 1983 bajo la cerrada presión del

FMI

. El interés del artículo no se encuentra sólo en la crítica puntual al paquete económico que promovía, para intentar contener la inflación, recortes de gastos públicos y derroche salarial, esto es, un shock de gestión. El interés histórico de este artículo se encuentra en el análisis de la génesis histórica de los discursos de políticos que operan como administradores neoliberales, esto es, en el análisis del uso de la ideología de la competencia por la clase política brasileña que gobernó durante el bloque histórico de hegemonía neoliberal.

El gran ensayo «Simulacro y poder: un análisis de los medios», publicado en

2000 por la Fundación Perseu Abramo, consiste en un análisis minucioso de los procesos por los cuales el neoliberalismo, en las últimas décadas, logró colonizar los deseos y la subjetividad misma de los telespectadores e internautas para establecer su hegemonía en el ámbito internacional. El análisis de los medios opera simultáneamente como la infraestructura y la superestructura, como el registro económico y el registro cultural del neoliberalismo.

En resumen, desintegración vertical de la producción, tecnologías electrónicas, disminución de stocks, velocidad en la calificación y descalificación de la mano de obra, aceleración del turnover de la producción, del comercio y del consumo por el desarrollo de las técnicas de información y distribución, proliferación del sector de servicios, crecimiento de la economía informal y paralela, y nuevos medios para promover los servicios financieros (desregulación económica y formación de grandes conglomerados financieros que forman un único mercado mundial con poder de coordinación financiera).

A este conjunto de condiciones materiales, precariamente esbozado aquí, corresponde un imaginario social que busca justificarlas (como racionales), legitimarlas (como correctas) y disimularlas en tanto formas contemporáneas de dominación y explotación. Este imaginario social es el neoliberalismo como ideología de la competencia y su subproducto principal es el posmodernismo, que considera la fragmentación económico-social y la comprensión espacio-temporal generada por las nuevas tecnologías y por el recorrido del capital financiero como el ser de la realidad.[5]

La versión aquí publicada fue revisada y ampliada por la autora. Marilena Chauí incluye análisis más detallados sobre los aparatos digitales, la cultura cibernética y los procesos sociales que resultan de la destrucción sistemática de la esfera pública y de la transformación de los sujetos sociales y políticos en consumidores de la cultura cibernética. Entre las nuevas reflexiones que la autora acrecentó respecto del texto original, los lectores y lectoras encontrarán, por ejemplo, consideraciones sobre la llamada «Primavera árabe» y sobre las «manifestaciones» que ocurrieron en junio de 2013 en Brasil.

Como en otros ensayos, Marilena Chauí interroga un proceso internacional, el

bloque histórico de hegemonía del neoliberalismo, pero se concentra en el modo en que éste se realiza al interior de la estructura social brasileña. En el caso del análisis de la grilla de programación de las redes televisivas nacionales, por ejemplo, muestra de qué manera los programas, al reproducir escenarios de la vida privada y diluir todas las discusiones en declaraciones de gusto, forma sujetos narcisistas que no consiguen ejercer una ciudadanía democrática y construir un espacio público de debates y acciones políticas, pues están condicionados por la cultura de los grandes medios brasileños que evalúan todo lo que es público según los criterios de la vida privada de las clases señoriales. El imaginario instituido por los grandes medios nacionales no refleja la cultura nacional-popular, pues refleja e inculca la mentalidad señorial de las pocas familias que detentan el control de la industria cultural en Brasil. En el ámbito internacional, el imaginario posmoderno circula en los aparatos de producción y consumo de la industria cultural. La fragmentación de los lenguajes de programas televisivos, diarios y programas de computación, al engendrar en las subjetividades una compresión espacio-temporal, produce la intimidación de los sujetos-consumidores que, absortos en el narcisismo o en la depresión, confían a los profesionales competentes que aparecen en los medios el poder de decidir sobre la política, la economía, la cultura, la sexualidad, la educación de los hijos, la vida profesional, el ocio, etc. En otras palabras, bajo la imagen de la «sociedad del conocimiento» que alargaría la libertad de pensamiento de los individuos y fortalecería los procesos de democratización en los ámbitos nacional e internacional, la industria cultural contemporánea, dominada por un oligopolio de pocos consorcios internacionales, instaura un proceso de control nacional e internacional de internautas y telespectadores que, fascinados con el «mundo virtual», luchan por su esclavitud como si estuviesen luchando por su libertad.

El ensayo «Cibercultura y mundo virtual» profundiza en algunos aspectos «Simulacro y poder». A partir de la ontología de la carne de Merleau-Ponty, Marilena pasa de la investigación de la subjetividad posmoderna, formada por la industria cultural, a una interrogación sobre las transformaciones del cuerpo propio como sujeto de percepción. La mente modelada por la ideología cibernética expresa un cuerpo moldeado por las nuevas máquinas, un cuerpo que percibe por la mediación de los aparatos de la industria electrónica, un cuerpo que asimila el bagaje electrónico como si se tratara de órganos indispensables y que, en una palabra, tiende a transformarse en ciborg o híbrido biotrónico. Para liberarse de ese peligroso sueño dogmático, afirma Marilena sin cesar, es necesario elaborar una nueva crítica, una nueva fenomenología de la percepción.

Publicamos aquí también la «Carta a los estudiantes» que Marilena Chauí envió a los miembros del Grupo de Estudos Espinosanos de la

USP

en 2005. Los grandes medios brasileños orquestaron, en aquel momento, un «golpe blanco» contra el gobierno Lula para impedir su victoria en las elecciones de 2006, a través de bombas sensacionalistas diarias. Buscaban ocupar el lugar del Poder Judicial, publicando noticias que eran al mismo tiempo acusaciones, procesos judiciales y condenas. Los grandes medios instrumentalizaron, para servir al golpe, todo el espectro de la izquierda que, por diversos motivos, se oponía al gobierno Lula o que simplemente realizaban críticas constructivas. Intentaron también instrumentalizar a Marilena Chauí, pero ella no sólo se negó a la esclavitud voluntaria sino que denunció, públicamente, haciendo uso de su libertad, la operación antidemocrática de los grandes medios. Marilena decidió no conceder entrevistas a diarios, revistas o canales de televisión de los grandes medios, y sí lo hizo con otros diarios y revistas. Esa decisión libre de una ciudadana contra el poderío de los grandes medios fue también instrumentalizada como marketing político en la campaña llamada «el silencio de los intelectuales». Delante del bombardeo cotidiano, Marilena decidió enviar esta carta a sus alumnos de grado y posgrado a través de la lista de correos electrónicos del Grupo de Estudos Espinosanos [

GEE

] y, algunas semanas después, la carta apareció publicada en Folha de S. Paulo. Más allá de la falta de respeto de quien entregó o vendió la carta sin consultar a nuestra profesora, la publicación de la carta en Folha fue también una instrumentalización manifiesta, como pudo comprobarse por los comentarios sarcásticos que aparecieron enseguida en artículos de periodistas de los grandes medios. La publicación de la carta en este libro toma otro relieve, pues se inscribe en el contexto de la obra de pensamiento que Marilena Chauí, desde finales de la década de 1970 (esto es, todavía durante la dictadura) construyó para criticar la ideología de la competencia en el interior de las universidades y de los grandes medios brasileños. Los lectores y lectoras podrán percibir, al leerla, que el coraje para defender la propia libertad contra el poderío de los medios antidemocráticos es coherente con toda una vida práctica y teórica dedicada a la lucha contra el autoritarismo y a favor de la construcción de la democracia en Brasil.

Finalmente, la entrevista concedida a un equipo de periodistas de la revista Caros amigos es todo un ejemplo. Publicada originalmente en 1999, fue llamada en su momento «entrevista bomba», pues en ella Marilena expone detalladamente las razones de su crítica a la orientación neoliberal del gobierno

FHC

. Pero es también una entrevista tierna, que comienza con elementos biográficos que permiten a la entrevistada rememorar sus orígenes y el sentido de su compromiso. La entrevista registra un diálogo abierto que constituye una óptima introducción a la trayectoria de la vida y de la obra de Marilena Chauí. Por esta razón, ella abre el libro.

Notas:

1. André Menezes Rocha es doctor en filosofía por la Universidad de San Pablo (USP). Trabaja sobre cuestiones de ética y filosofía política a partir de la cuestión de la democracia.

2. En «Vientos de progreso».

3. En «Ideología neoliberal y universidad».

4. En «Ideología neoliberal y universidad».

5. En «Ideología neoliberal y universidad».

1. La ideología de la competencia

6

La ideología es un conjunto lógico, sistemático y coherente de representaciones (ideas y valores) y de normas o reglas (de conducta) que indican y prescriben a los miembros de una sociedad lo que deben pensar y cómo deben pensar, lo que deben valorar y cómo deben valorar, lo que deben sentir y cómo deben sentir, lo que deben hacer y cómo deben hacerlo. Es, por lo tanto, un cuerpo explicativo (representaciones) y práctico (normas, reglas, preceptos) de carácter prescriptivo, normativo y regulador cuya función es la de dar a los miembros de una sociedad dividida en clases una explicación racional de las diferencias sociales, políticas y culturales. Esta explicación nunca se atribuye a la división misma de la sociedad en clases, resultado de las divisiones en la esfera de la producción económica. Al contrario, la función de la ideología es ocultar la división social de las clases, la explotación económica, la dominación política y la exclusión cultural, ofreciendo en cambio a los miembros de la sociedad un sentimiento de identidad social, fundado en referencias identificadoras, como la Humanidad, la Libertad, la Justicia, la Igualdad, la Nación. Como señala Marx, quien fuera el primero en analizar el fenómeno ideológico, la ideología es la difusión, para la totalidad de la sociedad, de las ideas y de los valores de la clase dominante como si tales ideas y valores fuesen universales y en este sentido aceptados por todas las clases.

La ideología burguesa, como explica Claude Lefort,[7] era un pensamiento y un discurso de carácter legislador, ético y pedagógico, que definía para toda la sociedad lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo lícito y lo ilícito, lo justo y lo injusto, lo normal y lo patológico, lo bello y lo feo, la civilización y la barbarie. Ponía orden en el mundo, afirmando el valor positivo y universal de algunas instituciones como la familia, la patria, la empresa, la escuela y el Estado, y, con eso, designaba a los detentadores legítimos del poder y la autoridad: el padre, el patrón, el profesor, el científico, el gobernante.

Sin embargo, podemos decir que, a partir de los años 1930, se produjo un cambio en el discurso ideológico. El proceso social del trabajo sufrió, en efecto, una modificación que iba a impregnar toda la sociedad y todas las relaciones

sociales: el trabajo industrial pasó a ser organizado según el modelo conocido como fordismo, en el cual una empresa controla desde la extracción de la materia prima (en el inicio de la cadena productiva) hasta la distribución comercial de los productos (en el final de la cadena productiva). Más allá de este control total de la producción, son introducidas la cadena de montaje, la fabricación en serie de productos estandarizados y la idea de que la competencia capitalista se realiza en función de la calidad de los productos, calidad que depende de avances científicos y tecnológicos, de modo que una empresa debe también financiar la investigación y poseer laboratorios. Con el fordismo se introduce una nueva práctica de las relaciones sociales conocida como la Organización.

Analizando la manera en que el modelo de la Organización se difunde y se desparrama por todas las instituciones y relaciones sociales, Lefort describe la ideología contemporánea como una ideología invisible. Es decir, mientras que en la ideología burguesa tradicional determinados agentes sociales —el padre, el patrón, el cura o pastor, el profesor, el sabio— producían y emitían las ideas, ahora se diría que tales agentes productores no existen, porque las mismas parecen emanar directamente del funcionamiento de la Organización y de las llamadas «leyes del mercado».

Examinemos lo que se entiende aquí por Organización. ¿Cuáles son sus principales características?

En primer lugar, la afirmación de que organizar es administrar, y de que administrar es introducir racionalidad en las relaciones sociales (en la industria, en el comercio, en la escuela, en el hospital, en el Estado, etc.). La racionalidad administrativa consiste en sostener que no es necesario discutir los fines de una acción o una práctica, y sí establecer medios eficaces para obtener objetivos determinados.

En segundo lugar, la afirmación de que una organización es racional si es eficiente y es eficiente si establece una rígida jerarquía de cargos y funciones, en la cual el ascenso a un nuevo cargo y a una nueva función significa mejorar la posición social, adquirir más estatus y más poder de mando y control. La organización será tanto más eficaz cuanto más se identifiquen con ella y con sus objetivos todos sus miembros, haciendo de sus vidas un servicio a ella, retribuido con el ascenso en la jerarquía de poder.

En tercer lugar, la afirmación de que una organización es una administración científica racional que posee lógica propia y funciona por sí misma, independientemente de la voluntad y la decisión de sus miembros. Gracias a esa lógica inherente a la propia organización, es ella quien posee el conocimiento de las acciones que deben ser realizadas y de las personas competentes para realizarlas.

En el caso del trabajo industrial, la organización introduce dos novedades. La primera, que ya mencionamos, es la cadena de montaje, esto es, la afirmación de que es más racional y más eficaz que cada trabajador tenga una función muy especializada y no deba realizar todas las tareas para producir un objetivo completo. La segunda novedad es la llamada gerencia científica: después de despojar al trabajador del conocimiento de la producción completa de un objeto, la organización divide y separa a los que poseen tal conocimiento —los gerentes y administradores— de los que ejecutan las tareas fragmentadas —los trabajadores—. Con esto, la división social del trabajo se realiza por la separación entre los que tienen competencia para dirigir y los incompetentes, que sólo saben ejecutar.

Actualmente, el modelo de la organización se amplía y se refuerza con el surgimiento de la llamada tecnociencia. De hecho, desde el siglo

XVII

hasta mediados del

XX

(más precisamente, hasta finales de la Segunda Guerra Mundial), se tendía a creer que las ciencias eran teorías puras que, en la práctica, podían tornarse ciencias aplicadas por medio de las técnicas, la mayoría de las cuales eran empleadas por la economía capitalista para la acumulación y reproducción del capital. El caso más visible de este uso de conocimientos científicos era su empleo en la construcción de máquinas para el proceso de trabajo. Hoy ya no se trata de usar técnicas provenientes de la aplicación práctica de las ciencias y sí, en cambio, de usar y desarrollar tecnologías. Desde el siglo

XVII

, la tecnología surge como fabricación de instrumentos de precisión que

presuponen conocimientos científicos para ser producidos y que, una vez construidos, interfieren en el propio contenido de las ciencias (basta pensar, por ejemplo, en el telescopio y en la astronomía, en el microscopio y en la biología, en los reactivos y en la química, etc.). En otras palabras, la tecnología es el resultado de conocimientos científicos (por ejemplo, para construir un telescopio o un microscopio, son necesarios conocimientos de física y de óptica) y, al mismo tiempo, condición para el avance de estos conocimientos. La transformación de la técnica en tecnología y la absorción de las ciencias por las tecnologías llevó a lo que hoy llamamos tecnociencia.

Esta palabra designa la articulación y la interconexión entre técnica y ciencia de tal modo que ambas resultan inseparables y buscan los mismos objetivos. Bajo ciertos aspectos, incluso, son las exigencias técnicas las que dirigen la investigación científica. ¿Por qué? Porque la tecnociencia fue instituida por grandes empresas capitalistas que, con el modelo fordista o la Organización, creaban laboratorios y centros de investigación volcados a la producción económica. De este modo, las ciencias pasaron a participar directamente del proceso productivo, en calidad de fuerzas productivas. Este cambio hizo surgir la expresión sociedad del conocimiento para indicar que la economía contemporánea se funda en la ciencia y la información gracias al uso competitivo del conocimiento, la innovación tecnológica y la información tanto en los procesos productivos y financieros como en servicios (la educación, la salud, la cultura o el ocio).

Si ahora reunimos la Organización (o la supuesta administración racional y eficaz del trabajo), la gerencia científica y la tecnociencia, veremos que la división social de las clases aumenta con nuevas divisiones: entre los que poseen poder porque poseen saber y los que no poseen poder porque no poseen saber.

Así, en vez de hablar de ideología invisible, como propone Lefort, decidimos hablar de ideología de la competencia que, como toda ideología, oculta la división social de las clases, pero lo hace con la peculiaridad de afirmar que la división social se realiza entre competentes (los especialistas que poseen conocimientos científicos y tecnológicos) y los incompetentes (los que ejecutan las tareas comandadas por los especialistas). La ideología de la competencia realiza la dominación por el descomunal prestigio y poder del conocimiento científico-tecnológico, es decir, por el prestigio y poder de las ideas científicas y tecnológicas.

El discurso competente puede ser entonces resumido del siguiente modo: no cualquiera tiene derecho a decir algo a cualquier otro en cualquier lugar y en cualquier circunstancia. El discurso competente es, pues, el enunciado por un especialista, que ocupa una posición o un lugar determinados en la jerarquía organizacional, y habrá tantos discursos competentes como organizaciones y jerarquías haya en la sociedad. Este discurso opera con dos afirmaciones contradictorias. En una de ellas, en tanto se trata de un discurso de la propia Organización, se afirma que ésta es racional y que ésta es agente social, político e histórico, de manera que los individuos y las clases sociales se encuentran destituidos y despojados de la condición de sujetos sociales, políticos e históricos; la Organización es competente, en tanto los individuos y las clases sociales son incompetentes, objetos sociales conducidos, dirigidos y manipulados por la Organización. En la otra afirmación, el discurso de la competencia procura desdecir la afirmación anterior; o sea, después de invalidar los individuos y las clases sociales como sujetos de acción, procura revalidarlos, pero lo hace tomándolos como personas e individuos privados. Se trata de lo que llamamos competencia privatizada. Veamos cómo se realiza esto.

El discurso de la competencia privatizada es el que enseña a cada uno de nosotros, en tanto individuos privados, cómo nos relacionamos con el mundo y con los otros. Esta enseñanza la realizan especialistas que nos enseñan a vivir. Así, cada uno de nosotros aprende a relacionarse con el deseo por la mediación del discurso de la sexología, a relacionarse con la alimentación por la mediación del discurso de la dietética o la nutrición, a relacionarse con el niño por medio del discurso de la pediatría, de la psicología y de la pedagogía, a relacionarse con la naturaleza por la mediación del discurso ecológico, a relacionarse con los otros por la mediación del discurso psicológico y de la sociología, y así podríamos seguir. En la medida en que somos invalidados como seres competentes, nos tienen que enseñar todo «científicamente». Lo que explica la proliferación de libros de autoayuda, programas de consejos por la radio y la televisión, así como de los programas en los que especialistas nos enseñan jardinería, cocina, maternidad, paternidad, éxito en el trabajo y en el amor. Este discurso competente exige que interioricemos sus reglas y valores, si no queremos ser considerados basura y desecho. Esta modalidad de la competencia es enteramente absorbida por la industria cultural y por la propaganda, que pasan a vender signos e imágenes, gracias a la invención de un modelo de ser humano siempre joven (gracias a los cosméticos, por ejemplo), saludable (por medio del «entrenamiento físico», por ejemplo) y feliz (gracias a las mercancías que garantizan éxito).

Si reunimos el discurso competente de la Organización y el discurso competente de los especialistas veremos que están construidos para asegurar dos aspectos hoy indisociables en el modo de producción capitalista: el discurso de la Organización afirma que sólo existe racionalidad en las leyes del mercado; el discurso del especialista afirma que sólo hay felicidad en la competencia y en el éxito del que gana.

En la medida en que esta ideología se funda en la desigualdad entre los que poseen y los que no poseen el saber técnico-científico, éste se vuelve el lugar preferencial de la competición entre individuos y del éxito de algunos de ellos contra los demás. Esto se manifiesta no sólo en la búsqueda del diploma universitario a cualquier precio, sino también en la nueva forma asumida por la universidad como organización destinada no sólo a proveer diplomas, sino también a realizar sus investigaciones según las exigencias y demandas de las organizaciones empresariales, esto es, del capital. De esta manera, la universidad alimenta la ideología de la competencia y se despoja de sus principales actividades: la formación crítica y la investigación.

Notas:

6. Versión revisada y ampliada del texto originalmente publicado en: O que é ideología, Editora Brasiliense, 1981.

7. Lefort, Claude, «Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas», Estudos, San Pablo, CEBRAP, 1974, nº 10. [Trad. cast.: «Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas», en La invención democrática, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990].

2. Vientos de progreso:

la universidad administrada

[8]

Si se considera el ámbito de una sociedad moderna, es competencia del Estado revisar y fortalecer sus medios de distribución del producto cultural. […] Los canales actuales tendrán que reproducir el esquema de los grandes supermercados, volviendo el objeto cultural cada vez más accesible. […] Para mí, la política cultural es una acción conjugada en tres niveles: el productor, el distribuidor y el consumidor […] Se estimula al productor […], se estimula al distribuidor […]; el consumo es sobre todo la formación de nuevas audiencias.

Eduardo Portella,

Ministro de Educación y Cultura de Brasil, 1979-1980

Se les ha dado un nuevo lugar en la sociedad, mas no por esto los intelectuales consiguen desempeñar un nuevo papel. Sin embargo, lo que pueden, precisamente, es negarse a permanecer en él. Y, para evitar las trampas que les van preparando, nada mejor que comenzar por examinar ese nuevo lugar que les fue atribuido.

Claude Lefort

Si analizamos los movimientos estudiantiles de 1968 en Europa percibimos que muchos de ellos vieron el fin de la ilusión liberal —ampliamente compartida por la izquierda— de la educación como un derecho igual para todos y la selección meritocrática basada en la capacidad y talento individuales.

La universidad europea «se democratizó» por la imposición económica que llevó

al aumento del tiempo de escolaridad con el fin de mantener buena parte de la mano de obra fuera del mercado, estabilizando los salarios y empleos; pero también por la imposición de las transformaciones en la división social del trabajo y en los procesos de trabajo que llevaron a la ampliación de los cuadros técnico-administrativos.[9] Esta «democratización», que abrió las puertas de la universidad para un número creciente de alumnos que anteriormente hubieran completado su escolarización llegando sólo a la enseñanza secundaria, accionó un conjunto de contradicciones que yacían implícitas y afloraron en 1968.

En primer lugar, la ideología de una igualdad educativa reveló sus límites reales, pues, a partir del momento en que la mayoría tuvo la posibilidad de cursar estudios superiores, éstos perdieron su función selectiva y se separaron de su eterno corolario, a saber, la promoción social. Si todos pueden ir a la universidad, la sociedad capitalista se ve forzada a reponer, por medio de mecanismos administrativos y de mercado, los criterios de selección. Esto implicó, en segundo lugar, la desvalorización de los diplomas, la precarización del trabajo y los salarios universitarios y, finalmente, el puro y simple desempleo. En tercer lugar, y como consecuencia, la universidad se mostró incapaz de producir una «cultura útil» (sin ofrecer en realidad ni empleo, ni prestigio), incapaz de funcionalidad, tornándose un peso muerto para el Estado, que pasó a limitarle los recursos.

Esta valoración condujo, por lo menos, a tres tipos de propuestas alternativas. Para algunos, se trataba de explotar de la mejor forma posible la ausencia de funcionalidad de la educación superior, aprovechar su independencia en relación con el mercado y crear una cultura nueva que demoliese la división del trabajo intelectual y manual. Para otros, se trataba de llevar adelante la improductividad de la educación superior, sustituyendo la idea de cultura «útil» por la de cultura «rebelde». Para muchos, en fin, la universidad, al no poder ya aspirar a crear lo útil y al ser, por definición y esencia, incapaz de crear lo rebelde, debería ser destruida para deshacer la idea misma de universidad, esto es, de «cultura separada».[10] Ahora bien, todo indica que ni en Francia, ni en Alemania, ni en Italia, ni en Gran Bretaña estas propuestas-previsiones se cumplieron. Es cierto que la actual universidad europea no reproduce exactamente el pre-1968 (las autoridades competentes aprendieron la lección) pero, con todo, la universidad no se terminó. Si no desapareció y, por el contrario, sí se transformó es porque algún papel le fue atribuido por el capitalismo, cuya férrea lógica sólo conserva lo que le es útil. Para qué sirve la universidad europea pos-68 no sabríamos decirlo, pero sí que le fue otorgado un papel que desempeñar.

Paradójicamente, en Brasil, la explosión estudiantil de los lejanos años1960 ponía en cuestión el ideal liberal y autoritario, yendo en la dirección de una universidad crítica («rebelde»). Así y todo, al ser reprimida por el Estado trajo como consecuencia exactamente aquello que había caracterizado el pre-68 europeo: una reforma modernizadora de la universidad; ésta debería, como 12 años antes, llevar a los mismos resultados de la Europa de 1968. Sin el charme pre-revolucionario, claro.

Así piensan muchos de los que analizan hoy la llamada «crisis de la universidad brasileña». Para éstos, la crisis es apenas un camino cuyo trazado fue prefigurado por las primaveras europeas. Exuberante allá, prosaico y monótono aquí.

Aunque sea imposible hablar de diferencias en la fase actual del capitalismo mundial, pues existe lo Mismo en la interminable proliferación de su diversidad, tal vez resulte prudente comenzar por lo particular —la universidad brasileña— antes de intentar las comparaciones. No se trata, evidentemente, de salir a la búsqueda de la «especificidad nacional», pues encontraríamos apenas abstracciones sin el menor provecho. Se trata simplemente de comprender cómo se realiza en Brasil un proceso cuyas líneas directrices son mundiales. Esto significa, de manera más precisa: ¿cómo se realiza la modificación de la universidad sin los recursos de la democracia liberal? ¿Cuáles son los efectos de una reforma hecha bajo la sombra del Acto Institucional núm. 5[11] y del Decreto núm. 477?[12]

El hecho de que actualmente, en Brasil, las universidades hayan adoptado la forma de pequeños guetos autorreferentes, fraccionados internamente por divisiones políticas y desacuerdos personales, aumenta su semejanza con sus congéneres repartidas por el mundo, pero no determina la identidad de las causas. Con todo, no deja de ser una señal de los tiempos. Creo que la universidad tiene hoy un papel que algunos no quieren desempeñar, pero que resulta determinante para la existencia de la propia universidad: crear competencias sociales y políticas, así como realizar en la cultura lo que la empresa realiza en el trabajo, esto es: dividir y fragmentar toda tentativa concreta de decisión, control y participación, tanto en el plano de la producción material como en el de la producción intelectual. Si la universidad brasileña está en crisis, esto se debe simplemente al hecho de que la reforma de la educación invirtió su sentido y finalidad: en lugar de crear elites dirigentes, está destinada a adiestrar mano de obra dócil para un mercado siempre incierto. Y ella misma todavía no

se siente bien entrenada para esto, de ahí su «crisis».

Directrices de reforma universitaria

La reforma universitaria se llevó adelante a partir de 1968 para resolver la «crisis estudiantil», bajo el amparo del Acto Institucional núm. 5 y del Decreto núm. 477, teniendo como trasfondo una combinación del Informe Atacon, de 1966, y del Informe Meira Mattos, de 1968. El primero preconizaba la necesidad de encarar la educación como un fenómeno cuantitativo que debía resolverse con el máximo rendimiento y el mínimo de inversión. Se proponía, como el camino adecuado para este fin, la implantación de un sistema universitario basado en el modelo administrativo de las grandes empresas cuya dirección fuera «seleccionada dentro de la comunidad empresarial, actuando bajo un sistema de administración gerencial desvinculada del cuerpo técnico-científico y docente».[13] El segundo se preocupaba por la falta de disciplina y autoridad, y exigía la reconducción de las escuelas superiores al régimen del nuevo orden administrativo y disciplinar; refutaba la idea de autonomía universitaria, que se veía como un privilegio para enseñar contenidos perjudiciales al orden social y a la democracia; y se interesaba por la formación de una juventud realmente democrática y responsable que, al existir, volvería viable la reaparición de entidades estudiantiles en el ámbito nacional y de cada estado brasileño. El Informe Meira Mattos proponía una reforma con objetivos prácticos y pragmáticos que fuesen «instrumentos de aceleración del desarrollo, instrumentos del progreso social y la expansión de oportunidades, vinculando la educación a los imperativos del progreso técnico, económico y social del país».[14]

La universidad, convertida momentáneamente en un problema político y social prioritario, será así reformada para erradicar toda posibilidad de discusión interna y externa y para atender las demandas de ascenso y prestigio social de una clase media que, tras haber apoyado el golpe de 1964, reclama ahora su recompensa. El Acto núm. 5 y el Decreto núm. 477, inspirados en el Informe Meira Mattos, cumplieron la primera de estas tareas. La reforma de la universidad cumplió la segunda, ampliando el acceso de la clase media a la educación superior. Como esta proeza debía ser llevada a cabo con el «máximo rendimiento» y la «mínima inversión», vale la pena recordar cómo, de hecho,

esto fue realizado.

Una primera modificación importante fue la departamentalización. En el antiguo proyecto de la Universidad de Brasilia, concebido por Darcy Ribeiro, la departamentalización tenía por finalidad democratizar la universidad al eliminar el poder de las cátedras y transferir al cuerpo docente el derecho a decidir. En la reforma, departamentalización significó otra cosa. Consistió en reunir en un mismo departamento todas las disciplinas afines, de manera que fuera posible ofrecer cursos en un mismo espacio (una única aula), con menor gasto material (desde la tiza y el borrador hasta libretas y mesas) y sin aumentar el número de profesores (un mismo profesor dicta un mismo curso para un mayor número de alumnos). Además de disminuir los gastos, la departamentalización facilitó el control administrativo e ideológico de profesores y alumnos.

Otra modificación fue la matrícula por asignatura (el curso dividido en créditos), que lleva a una división de las asignaturas en obligatorias y optativas, pero de modo tal que las obligatorias para un alumno sean optativas para otro, para que alumnos de cursos diferentes puedan seguir una misma asignatura, dictada a la misma hora por el mismo profesor en la misma aula. Según el texto de la reforma, esta operación buscaba aumentar la «productividad» del cuerpo docente, que pasaba a enseñar las mismas cosas para un mayor número de personas.

Se inventó el curso básico. En el texto de la reforma, la justificación para su implantación fue el mejor aprovechamiento de la «capacidad ociosa» de ciertos cursos, esto es, una vez más, aquellos cursos que reciben pocos estudiantes y ocasionan pérdidas al Estado, además de evitar el crecimiento del cuerpo docente en aquellos cursos que reciben grandes cantidades de alumnos y exigirían la contratación de un mayor número de profesores. Al ocupar a varios profesores de los cursos «ociosos» en el curso básico, las pérdidas desaparecen y no hay necesidad de gastar en nuevas contrataciones. Además de ésta, el básico posee también otra finalidad, a saber, tornar el verdadero examen de ingreso interno y disimulado, y así propenso a causar menos alboroto que un examen explícito. Así, mientras que el examen de ingreso permite aumentar el número de los que acceden a la universidad, controlando los riesgos sociales de la insatisfacción, el curso básico selecciona a los estudiantes según un criterio que todos consideran perfectamente justo, a saber, el del aprovechamiento.

La unificación del examen de ingreso por región y el ingreso por clasificación

tuvieron el objetivo de ocupar plazas en cursos poco requeridos, forzando al alumno a optar por esos cursos, y eso cuando no lo forzaban a matricularse en escuelas privadas que, sin tal recurso, serían menos solicitadas. El curso básico y el examen de ingreso unificado producen lo que la reforma de la educación denomina «unificación del mercado de educación universitaria». Por su parte, el examen de ingreso clasificatorio busca impedir las reivindicaciones de los estudiantes aprobados, aunque con promedios bajos, dejando a las «opciones» la tarea de controlar «posibles tensiones de demanda», al mismo tiempo que torna proporcionalmente bajo el gasto estatal para satisfacer esta demanda.

La fragmentación del ciclo de grado, que dispersa estudiantes y profesores, busca impedir que la vida académica se realice bajo la forma de la comunidad y la comunicación: no hay «grupos» sino conglomerados humanos que se deshacen al final de cada semestre. Por otro lado, las licenciaturas cortas en ciencias, estudios sociales y comunicación y expresión permiten, a corto plazo, satisfacer la demanda creciente de los estudiantes y mantenerlos por poco tiempo en las escuelas, disminuyendo gastos; y, a largo plazo, aumentar la oferta de mano de obra para los cursos de enseñanza media y garantizar la baja remuneración del profesorado de ese nivel educativo.

Por último, la institucionalización del posgrado, al recuperar la verticalidad de la educación universitaria, repone la discriminación socioeconómica que fuera matizada en el grado. Su finalidad aparente es la formación de investigadores de alto nivel, profesores universitarios y mano de obra altamente cualificada para las burocracias empresariales y estatales. Su finalidad real, en cambio, es claramente otra. A través del posgrado, la expansión de la educación universitaria está contenida al mismo tiempo que permite, en el interior de la universidad, controlar la carrera y, por tanto, la estructura de poder y de salarios, mientras que, fuera de la universidad, además de dar un prestigio simbólico, discrimina la oferta de trabajo: el posgraduado, además de estar mejor remunerado, deja el graduado en la condición de diplomado degradado. O lo que es lo mismo, peón universitario.

Esta descripción —bastante sintética— de la reforma universitaria torna visibles por lo menos dos aspectos relevantes.

En primer lugar, el significado de la llamada «masificación». Solemos decir que hubo masificación en la educación universitaria porque aumentó el número de estudiantes y bajó el nivel de los cursos, rebaja que se debe no sólo a la

desproporción entre cuerpo docente y cantidad de alumnos, sino también al estado de degradación de la educación media. El hecho de que el elemento cuantitativo predomine sobre todos los aspectos (desde la proporción enteramente arbitraria que se establece entre el número de alumnos por profesor, sin ninguna consideración sobre la naturaleza del curso que será dado, hasta el sistema de créditos por hora-cátedra) resulta suficiente para relativizar la masificación. Sin embargo, hay un punto que nuestros análisis suelen dejar en la oscuridad, a saber, que la idea de masificación tiene como presupuesto una concepción elitista del saber. En efecto, si la reforma pretendió satisfacer las demandas sociales de educación superior abriendo las puertas de la universidad, y si con la entrada de las «masas» en la universidad no hubo crecimiento proporcional de la infraestructura de atención (bibliotecas, laboratorios, etc.) ni del cuerpo docente, es porque está implícita la idea de que para la «masa» cualquier saber alcanza, y que no es necesario ampliar la universidad para que el aumento de la cantidad no implique una disminución de la calidad.

En segundo lugar, se vuelve visible que la educación pasó a ser un negocio del Ministerio de Planificación, mucho más que del Ministerio de Educación y Cultura. O mejor, que este último es un mero apéndice del primero.

Perfil de la universidad

Si examinamos las ideas que representaron, en general, el norte de la reforma educativa y, en particular, de la universidad, vemos que tres de ellas nunca se abandonaron en las sucesivas reorganizaciones educativas. Siempre se mantuvieron las ideas que vinculaban la educación con la seguridad nacional, con el desarrollo económico nacional y con la integración nacional, o sea, los tres pilares que sustentaron la dictadura, política e ideológicamente. Mientras que la idea de seguridad —a menudo sustituida en la enseñanza primaria y media por las de civismo y brasilidad, y que en la educación superior surge como discusión de problemas brasileños— vuelve nítida la dimensión política de la escuela, las otras dos ideas señalan la dimensión económica de la educación. Así, la noción de seguridad tendrá un papel ideológico definido, mientras que las de desarrollo económico e integración determinarán la forma, el contenido, la duración, la cantidad y la calidad de todo el proceso educativo, desde la primera

enseñanza hasta la universidad.

Si, en otras épocas, la escuela fue el lugar privilegiado para la reproducción de la estructura de clases, de las relaciones de poder y de la ideología dominante, y si, en la concepción liberal, la enseñanza superior se distinguía de las otras por ser un bien cultural de las elites dirigentes, hoy, con la reforma de la educación superior, todo el sistema educativo se aborda como adiestramiento de mano de obra para el mercado. Concebido del mismo modo que el capital, es una inversión y, por tanto, debe generar lucro social. De ahí el énfasis en los cursos profesionalizantes de la enseñanza media y en las licenciaturas cortas o largas en ciencias, estudios sociales y comunicación, lengua y literatura, en el caso de las universidades.

Además de poner en evidencia las determinaciones económicas de la educación, las ideas de desarrollo económico nacional y de integración nacional poseen una finalidad ideológica, a saber, legitimar ante la sociedad la concepción de la educación y de la escuela como capital. Al afirmar que la educación es un factor primordial del desarrollo económico de la nación, se sostiene que, a largo plazo, ésta beneficiará igualmente a todos y que su crecimiento bruto es, en sí y por sí, un índice de democratización. Al afirmar que la educación es un factor de integración nacional se sostiene que ésta racionaliza y unifica la vida social, moderniza la nación y genera progreso que, a largo plazo, beneficia a todos por igual. Como el desarrollo es nacional, la dimensión de clase de la educación queda anulada. Como la integración es nacional, la reproducción de las relaciones de clase por la mediación de la estructura ocupacional definida por la escolarización también se vuelve invisible.

Al desvincular educación y saber, la reforma de la universidad revela que su tarea no es producir y transmitir la cultura (dominante o no, poco importa), sino entrenar a los individuos con el fin de volverlos productivos para quien los contrate. La universidad adiestra mano de obra y proporciona fuerza de trabajo.

Por otro lado, con la subordinación de la universidad al Ministerio de Planificación, la educación superior funciona como una especie de «variable fluctuante» del modelo económico que algunas veces se estimula con inversiones y otras se desactiva con recortes de presupuesto, según criterios totalmente ajenos a la educación y a la investigación, pues son determinados exclusivamente por el desempeño del capital. En este aspecto, educación y cultura vuelven a estar vinculadas: la cultura pasa a ser considerada también

como inversión y consumo, es decir como variable de la Planificación. Y se la piensa de esa manera: los pronunciamientos del Ministerio de Educación que sirven de epígrafe a este texto lo prueban ampliamente.

Muchos objetaron esta interpretación, alegando que la universidad no crea fuerza de trabajo ni adiestra mano de obra por el simple hecho de que tal función la cumplen rápida y eficazmente las empresas contratantes, capaces de crear en poco tiempo y a bajo coste la mano de obra que precisan. Desde esa perspectiva la universidad, además de haber perdido su antigua función ideológica y política (esto es, el saber como prestigio de una elite dirigente), no habría adquirido tampoco una función económica, convirtiéndose en una institución anacrónica, un peso muerto sobre las espaldas del Estado, un elemento irracional en vez de un factor de racionalización. Por otro lado, la universidad sería políticamente indeseable para el Estado, en la medida en que los dirigentes no salen de los cuadros letrados, sino de otros segmentos sociales. Además, por hallarse desprovista de toda y cualquier función, la universidad se vuelve un foco permanente de frustraciones y resentimientos, de modo que su falta de sentido económico, sumada a su falta de expresión política, la encierra en una rebeldía potencial y sin futuro. Ampliada para recibir a los hijos de la clase media, a la postre la universidad no les ofrece ventajas materiales ni prestigio social. Desempleo, deserción y evasión: tales son las pruebas del «sinsentido» universitario.

No creo posible concordar plenamente con tal análisis porque éste, al no encontrar una relación inmediatamente funcional entre lo económico y lo político, parece perder de vista la articulación entre ambos; y porque parece suponer, un poco a la manera de los progresistas, que sólo tiene función económica aquello que permite avances políticos, y viceversa. Además, parece darse en este análisis cierta confusión entre la antigua universidad, de cuño liberal, y la reformada, incapaz de realizar las finalidades de la primera —lo que, finalmente, no resulta espantoso sino necesario—.

La universidad liberal, de hecho, se tornó anacrónica e indeseable en Brasil. La universidad liberal —como la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de San Pablo —, basada en la idea de elites intelectuales dirigentes, de formación y conducción del espacio público como espacio de opiniones, de igualación social por medio de la escuela, de racionalidad de la vida social por la difusión de la cultura, esa universidad está agonizando. Y su agonía es tan prolongada que aparece como crisis. Su modernización apresurada y parcial la

hace aparece como irracional e inútil, incapaz de satisfacer las exigencias del mercado y creadora de futuros desempleados.[15] Pero esto no significa de ningún modo que no exista una determinación económica de la universidad reformada, pues incluso la oscilación entre su financiamiento y su desactivación intermitentes en las manos de Planificación constituye una señal segura de su importancia variable en el cuadro del modelo económico. Decir que el financiamiento y la desactivación son ajenos a la educación y a la investigación como tales no implica que éstas no posean una existencia económica. Por el contrario, la dependencia presupuestaria muestra que se encuentra allí una de sus únicas formas de existencia. No es posible desvincular la implementación de las licenciaturas (cortas y, ahora, largas) en ciencias, estudios sociales y comunicación y expresión y las funciones económicas de la universidad.

En segundo lugar, es importante recordar que la falta de empleos de manera inmediata para los licenciados no significa ausencia de determinación económica, a menos que consideremos extraeconómica la creación de un ejército letrado de reserva. Negar que la universidad adiestra mano de obra es no percibir el significado preciso de este adiestramiento: la difusión y expansión de la enseñanza media, encargada inicialmente de esta tarea, al haber sido acompañada de la ampliación de la educación superior —por razones políticas mucho más que económicas—, hizo que se transfiriera a la universidad una parte de las atribuciones del ciclo medio profesionalizante, pues los empleadores formulan exigencias mayores a los candidatos para empleos, no por una necesidad real de instrucción avanzada, sino simplemente a causa de la disponibilidad de diplomados. Así, para bien o para mal, la universidad queda a cargo de un entrenamiento genérico y previo que será completado y especializado por las empresas.

Cuando se alega que la universidad no entrena mano de obra, pues quien realmente lo hace es la empresa, se imagina implícitamente que, para poseer una verdadera función económica, la universidad debería formar la fuerza de trabajo intelectual hasta el final, algo que ella no es capaz de hacer. De este modo se pierde el nervio de la cuestión, a saber, el modo peculiar de articulación entre lo económico y lo político: la universidad, exactamente como la empresa, está encargada de producir incompetentes sociales, presas fáciles de la dominación y la red de autoridades. La universidad adiestra de este modo, como lo hace la empresa. El hecho de que la formación universitaria pueda ser acortada y simplificada y que la empresa pueda «calificar» en algunas horas o en algunos días prueba simplemente que cuanto más crece el acervo cultural y tecnológico,

así como el propio saber, tanto menos se debe enseñar y tanto menos se debe aprender. Ya que, de lo contrario, la universidad, en particular, y la educación, en general, ofrecerían a los sujetos sociales algunas condiciones de control de su trabajo, algún poder de decisión y de veto, alguna forma concreta a la reivindicación de participación (sea en el proceso educativo, sea en el proceso de trabajo). Ignorar que adiestramiento y entrenamiento, sólo porque no siempre equilibran oferta y demanda en el mercado de empleos, son procedimientos políticos y económicos destinados a la explotación y a la dominación es ignorar el nuevo papel que le fue asignado al trabajo universitario.

Apéndice del Ministerio de Planificación, la universidad se estructura según el modelo organizacional de la gran empresa, esto es, tiene el rendimiento como fin, la burocracia como medio y las leyes del mercado como condición. Esto significa que nos equivocamos cuando reducimos la articulación universidad-empresa al polo del financiamiento de investigaciones y del abastecimiento de mano de obra, pues la universidad se encuentra enteramente organizada según al modelo de la gran empresa capitalista. De este modo, más allá de participar de la división social del trabajo, que separa trabajo intelectual y manual, la universidad realiza en su interior también una división del trabajo intelectual, esto es, entre los servicios administrativos, las actividades docentes y la producción de investigación.

La fragmentación de la universidad se da en todos los niveles, tanto en diversos grados de la educación como en los de la carrera, tanto en los cargos administrativos y docentes como en los de dirección. El taylorismo es la regla. Esto significa, en primer lugar, que la fragmentación no es casual o irracional, sino deliberada, pues obedece al principio de la empresa capitalista moderna: separar para controlar. En segundo lugar, significa que la fragmentación de la enseñanza y la investigación es el corolario de una fragmentación impuesta a la cultura y al trabajo pedagógico por las ideas de especialización y de competencia, y sobre todo implica que la reunificación de lo dividido no se hará con criterios intrínsecos a la enseñanza o la investigación sino por determinaciones extrínsecas, a saber, por el rendimiento y la eficacia. En tercer lugar, la imposición deliberada de una vida cultural fragmentada, fundada en la separación radical entre decisión y ejecución, conduce a una unificación bastante precisa: la administración burocrática. Lo que caracteriza la burocracia es la jerarquía funcional de salarios y autoridad, un sistema de poder en el que cada uno sabe quién lo comanda directamente y a quién comanda directamente, sin que resulte posible una visión de conjunto ni la determinación de

responsabilidades. A su vez, la administración, forma contemporánea de racionalidad capitalista, implica la total exterioridad entre las actividades universitarias de educación e investigación y su dirección y control.

En efecto, en el mundo contemporáneo, universo de equivalencias mercantiles, en el que todo vale por todo y nada vale por nada, administrar significa simplemente imponer a cualquier realidad, objeto o situación el mismo conjunto de principios, normas o preceptos cuyo formalismo vacío se aplica a cualquier cosa. Desde el punto de vista administrativo, al no haber especificidad ni diferencia, todo lo que existe es, de hecho y de derecho, homogéneo y subordinable a las mismas directivas. Desde esta perspectiva, no existe la menor diferencia entre Volkswagen, Petrobras o la universidad.

Al someter la universidad a la administración burocrática, el modelo organizativo permite, por último, la separación entre los dirigentes universitarios y el cuerpo de profesores, alumnos y personal de administración y servicios. De hecho, los altos niveles administrativos de las universidades públicas no difieren de sus congéneres en las universidades privadas, a pesar de que en estas últimas exista por lo menos la ventaja de que los lazos entre dirección y propiedad resultan visibles. En las universidades públicas, la ceremonia burocrática oscurece un aspecto esencial, a saber, que los dirigentes pertenecen sólo en apariencia al cuerpo universitario (son, por lo general, profesores) cuando, en realidad, son colocados previamente por el Estado en el interior de la universidad. De esta manera, la unificación administrativa y burocrática de la universidad significa —más allá de la exterioridad entre dirección y educación/cultura— la presencia de la tutela y vigilancia estatales que van determinando la naturaleza del trabajo por realizar. Ligados al aparato del Estado y desligados de la comunidad universitaria, los órganos dirigentes reducen el cuerpo docente, estudiantil y de administración y servicios a la condición pasiva de ejecutores de órdenes superiores, cuyo sentido y finalidad deben permanecer secretos, dado que la burocracia recibe su poder del sigilo.

Podemos, entonces, caracterizar la universidad pública brasileña como una realidad completamente heterónoma. La heteronomía es económica (presupuestos, dotaciones, becas, financiación de la investigación, convenios con empresas que no son decididos por la propia universidad), es educativa (la universidad no decide sobre currícula, programas, sistemas de créditos y de frecuencia, formas de evaluación, plazos, tipos de licenciaturas, validaciones de títulos y diplomas, exámenes de ingreso y acreditación de los cursos de

posgrado), es cultural (los criterios para fijar grado y posgrado, la decisión sobre el número de alumnos por clase y por profesor, el juicio de currícula y títulos, la forma de la carrera docente y de servicios son criterios cuantitativos determinados fuera de la universidad), es social y política (profesores, estudiantes y no docentes no deciden sobre los servicios que desean brindar a la sociedad ni deciden a quién van a brindarlos, de modo que la decisión sobre el uso del instrumental cultural producido o adquirido no la toma la universidad). La afirmación de la autonomía universitaria o bien es una burla descarada, o bien un ideal imposible.

Universidad y cultura

En la sociedad capitalista la cultura, puesta por la división social del trabajo del lado «improductivo», deberá compensar de algún modo esta improductividad. Tal compensación, realizada de diversas maneras, redunda siempre en lo mismo: en una instrumentalización de la producción cultural.

Grosso modo, existen tres formas inmediatas y visibles de instrumentalización de la cultura: la efectuada por la educación, tanto para reproducir las relaciones de clase y los sistemas ideológicos como para adiestrar mano de obra para el mercado; la que transforma la cultura en algo valioso en sí y por sí, en una reificación que agota la producción cultural en la imagen de prestigio de quien la hace y de quien la consume; y la que se consigue por medio de la industria cultural, que, además de vulgarizar y banalizar las obras culturales, conserva la mistificación de la cultura como valor en sí, al mismo tiempo que veda su acceso real a la masa de consumidores.

Existen, sin embargo, otras dos maneras de instrumentalizar la cultura más sutiles y peligrosas. La primera proviene de la industria cultural y consiste en convencer a cada individuo de que está destinado a la exclusión social si cada una de sus experiencias no se encuentra precedida por informaciones competentes que orienten sus acciones, sentimientos, deseos y objetivos. La cultura se transforma en una guía práctica para vivir correctamente (orienta la alimentación, la sexualidad, el trabajo, el gusto, el placer) y, de manera consecuente, en poderoso elemento de intimidación social. La segunda consiste

en confundir conocimiento y pensamiento. Conocer es apropiarse intelectualmente de un campo dado de hechos o ideas que constituyen el saber establecido. Pensar es enfrentar a través de la reflexión la opacidad de una experiencia nueva cuyo sentido todavía precisa ser formulado y que no está dado en ninguna parte, pero que ha de ser producido por el trabajo reflexivo, sin otra garantía más que su contacto con la propia experiencia. El conocimiento se mueve en la región de lo instituido; el pensamiento, en la de lo instituyente.

La universidad brasileña tiene a su cargo esta última forma de instrumentalización de la cultura. Reduce toda esfera del saber a la del conocimiento, e ignora el trabajo del pensamiento. Limita su campo al saber instituido, y entonces nada resulta más fácil que dividirlo, dosificarlo, distribuirlo y cuantificarlo. En una palabra: administrarlo.

Sin embargo, cuando nos acercamos a las quejas de los universitarios respecto de la producción cultural, las discusiones toman otros caminos.

Así, en lo que respecta al área de producción científica ligada a la tecnología, se afirma que el sistema económico es hasta tal punto dependiente que bloquea cualquier investigación autónoma, y obliga a la universidad a limitarse al adiestramiento de aplicadores del know-how extranjero.

En el área de las humanidades, se afirma que el sistema socioeconómico es de tal modo contrario a la idea de cultura, y está hasta tal punto inmerso en el puro tecnicismo, que anula el sentido mismo de las humanidades, relegándolas a la condición de mero decorado o anacronismo tolerado.

En lo que concierne a la adecuación entre universidad y sociedad, muchos se sienten fascinados por la modernización, esto es, por la racionalidad administrativa y por la eficacia cuantitativa, en oposición a quienes lamentan el fin de una universidad en la que enseñar era un arte y la investigación, la tarea de toda una vida.

Estas observaciones, que expresan el desencanto de los universitarios como productores de cultura, aunque verdaderas, no dejan de ser parciales. Es bastante dudosa, por ejemplo, la identificación entre autonomía cultural y autonomía nacional, no sólo porque esta identificación abre la puerta para ideologías nacionalistas (en general, de cuño estatista), sino sobre todo porque oscurece lo esencial: por un lado, la división en clases de la sociedad brasileña, y, por otro, el

capitalismo como fenómeno mundial que determina sus formas particulares de realización a través de la modificación del Estado nacional. Sin duda, la heteronomía económica es real, pero no porque haya dependencia, sino porque existe una lógica propia del imperialismo (como capitalismo del capital financiero) que anula completamente cualquier posibilidad de autonomía nacional, ya sea para el «centro» o para la «periferia» del sistema. Lo fundamental no es preguntarse «¿qué investigaciones sirven para Brasil?» sino «¿a quién, en Brasil, sirven las investigaciones científicas?».

La oposición demasiado inmediata entre humanismo y tecnicismo también puede revelarse un tanto confusa. No cabe olvidar que el humanismo moderno nace como ideal de dominio técnico sobre la naturaleza (a través de la ciencia) y sobre la sociedad (a través de la política), de manera que el llamado «hombre occidental moderno» no es la negación del tecnócrata, sino uno de sus ancestros. Al hombre moderno, en tanto sujeto de conocimiento y de acción, lo mueve el deseo de dominación práctica sobre la totalidad de lo real. Para esto, precisa elaborar una idea de objetividad de estas realidades que las torne susceptibles de dominio, control, previsión y manipulación. En la condición de sujeto de conocimiento, esto es, de consciencia instituyente de representaciones, el hombre moderno crea un conjunto de dispositivos teóricos y prácticos, fundados en la idea moderna de objetividad como determinación completa de lo real, posibilitando la realización del adagio baconiano: «saber es poder». Si la ciencia y la técnica manipulan las cosas, «negándose a habitarlas»,[16] es porque fueron convertidas en objetividades, esto es, en representaciones controlables. Y estas representaciones son productos del sujeto moderno. Ahora bien, para tornarse sujeto de las representaciones y de los dispositivos prácticos, fue preciso que el hombre moderno se diera un lugar. El sujeto, como constituyente de representaciones, ocupa un lugar de puro observador, es decir, se instala en un polo separado de las cosas y, gracias a esa separación, puede dominarlas. Consciencia soberana, en tanto se destaca respecto de los objetos, el hombre ocupa exactamente el mismo tipo de lugar (separado y externo) que, en la sociedad moderna, ocupan el poder y su figuración, el Estado. El lugar del poder, en el mundo moderno, es el lugar separado. Al instalarse como polo separado de las cosas, el sujeto se da a sí mismo la marca propia del poder moderno. Éste es el sentido del profundo adagio baconiano, pues Bacon decía que la mejor manera de dominar la naturaleza era comenzar por obedecerla, definiendo, por tanto, la relación de conocimiento y la relación técnica como una relación de mando y sumisión, es decir, bajo la forma de la dominación. Así, oponer de manera muy inmediata humanismo y tecnicismo no nos lleva muy lejos, pues son resultados

diversos de un mismo origen. Para que la oposición humanidades/ tecnocracia adquiera un nuevo sentido, sería preciso, tal vez, un pensamiento nuevo para el cual la subjetividad, la objetividad, la teoría y la práctica fuesen cuestiones abiertas, y no soluciones ya dadas. Un pensamiento que, abandonando el punto de vista de la consciencia soberana, pueda pensar la fabricación de las consciencias y de las relaciones sociales, y se encuentre siempre atento al problema de esa dominación del hombre por el hombre que se llama lucha de clases.

Retomando mi punto de partida, me atrevería a decir que nuestro no ser productores de cultura no se debe sólo a que seamos económicamente «dependientes» o a que la tecnocracia devorase al humanismo, o a que no dispongamos de presupuesto suficiente para transmitir conocimientos, sino que la universidad está estructurada de tal manera que su función es: dar a conocer para que no se pueda pensar. Adquirir y reproducir para no crear. Consumir, en lugar de realizar el trabajo de reflexión. Porque conocemos para no pensar, todo lo que atraviesa las puertas de la universidad sólo tiene derecho de entrada y permanencia si se reduce a un conocimiento, es decir, a una representación controlada y manipulada intelectualmente. Es preciso que lo real se convierta en una cosa muerta para que adquiera ciudadanía universitaria.

De esta situación resultan algunas consecuencias que sería conveniente examinar.

Del lado del cuerpo docente, la modernización y los criterios de rendimiento, producción y eficacia reciben una adhesión fascinada. Para muchos de nosotros, que no nos sumamos a la mística modernizadora, resulta incomprensible la actitud de aquellos colegas que se dejan llevar por el entusiasmo en el recuento de las horas-cátedra y los créditos, por los plazos rígidos para la conclusión de una investigación, por estar obligados a subir todos los escalones de la carrera docente (que son niveles definidos burocráticamente), por la exigencia de presencia física en el campus (para demostrar la prestación de servicios), por la confianza en los criterios cuantitativos para expresar realidades cualitativas, por la correría de los puestos y los cargos. Para muchos, la adhesión a lo «moderno» aparece como una abdicación del espíritu de cultura. No es cierto. Los que se suman al mito de la modernización simplemente interiorizaron las líneas maestras de la ideología burguesa: del lado objetivo, la aceptación de la cultura por la vía de la razón instrumental, como construcción de modelos teóricos para aplicaciones prácticas inmediatas; del lado subjetivo, la creencia en la «salvación

por las obras», es decir, la admisión de que el rendimiento, la productividad, el cumplimiento de los plazos y los créditos, el respeto por el fichaje de horarios, la vigilancia de las «negligencias», el crecimiento del volumen de publicaciones (aunque sean siempre sobre el mismo tema, sin profundizar, pues se limitan a reescribir lo mismo) son pruebas de honestidad moral y seriedad intelectual. Para buena parte de los profesores, además de los beneficios de financiación y convenios, la modernización significa que, finalmente, la universidad se volvió útil y, por tanto, justificable. Realiza la idea contemporánea de racionalidad (administrativa) y alberga trabajadores honestos. A pesar de la visión mezquina de la cultura allí supuesta, de la muerte del arte de enseñar y del placer de pensar, esos profesores se sienten enaltecidos por la consciencia del deber cumplido, aunque sea un deber estúpido. Evidentemente, no entran aquí los casos de pura y simple mala fe, esto es, los colegas que usan la universidad no tanto para ocultar su incompetencia como para vigilar y castigar a los que osan pensar.

De lado de los estudiantes, la tendencia es la opuesta. Negando la razón instrumental, la mayoría de los estudiantes se rebela contra la estupidez modernizante, y esta rebelión suele asumir dos formas: la valorización inmediata del puro sentimiento contra la falsa objetividad del conocimiento, o la transformación de la Tesis 11 contra Feuerbach en consigna salvadora,[17] piedra de toque contra la impotencia universitaria. A pesar de ser comprensibles, estas actitudes no dejan de resultar preocupantes.

La valorización inmediata y absolutizadora del sentimiento siempre fue un arma poderosa para políticas fascistas que promueven la exacerbación de los afectos pero impiden su elaboración reflexiva, generando así frustraciones que permiten canalizar la vida afectiva hacia contenidos políticos determinados. A la política fascista le interesa la explosión de los sentimientos en la medida en que puede impedir su flujo y curso naturales, desviándolos para objetivos determinados por el poder. Éste pasa, entonces, a manipularlos según sus reglas y designios, entre los cuales ocupan un lugar privilegiado la infantilización, necesaria al culto de la autoridad, y el miedo, necesario para la práctica del terror. El sentimiento comunitario, construido sobre la «inmediatez» de los afectos, sin elaboración ni reflexión, se transforma en sentimiento gregario, en una masividad agresiva, lista para embestir contra todo lo que surja como otro, pues quien esté fuera del agregado sólo puede ser su enemigo. Ruido y furia, dependencia y agresión, miedo y apego a la autoridad: tal suele ser el saldo de una realidad constituida apenas por manipuladores y manipulados.

En cuanto al apego dogmático e igualmente inmediatista a la Tesis 11, la verdad es que también termina en autoritarismo. Éste presupone un saber ya dado (la «teoría» como modelo explicativo acabado), una práctica ya dada (los efectos pasados erigidos en acciones ejemplares para imitar o evitar). El autoritarismo, erguido sobre lo ya sabido, ya hecho y ya proferido, vuelve inútil la necesidad de pensar aquí y ahora. La defensa dogmática de la Tesis 11 (además de despojarla del contexto histórico y práctico que le daba sentido) supone admitir la inutilidad del pensamiento y de la reflexión en la comprensión de lo real, y hace creer en la posibilidad de pasar inmediatamente a su transformación, pues ya existiría, lista y terminada, la explicación definitiva —una «ciencia», suele decirse— a la espera de su aplicación. Bajo el activismo transformista se esconde el miedo a enfrentar lo real como algo que ha de ser comprendido, algo que, por ser histórico, se encuentra siempre en la encrucijada entre el saber y el no saber. Abdicando de la necesidad de pensar, de desentrañar el sentido de una experiencia nueva y los caminos de una acción por hacerse, los estudiantes tienden a reducir, por una parte, el trabajo teórico a la repetición ad nauseam de modelos abstractos y, por otra, la práctica a la aplicación mecánica de esos modelos, bajo la forma de tácticas y estrategias. De esta manera, no sólo se pierde el trabajo del pensamiento, sino la idea misma de acción como praxis social, en la medida en que la actividad, lejos de ser la creación de una posibilidad histórica, se consume en pura técnica para actuar circunscrita al campo de lo probable y lo previsible.

La difícil cuestión: universidad democrática

Se trata aquí de universitarios, de hombres que profesionalmente se encuentran, de alguna manera, en una relación íntima con combates espirituales, con las dudas y las críticas de los estudiantes. Estos universitarios buscan garantizar, como lugar de trabajo, un medio completamente extraño, desligado de los demás y, en el aislamiento, ejercen una actividad limitada, cuya totalidad consiste en realizar una universidad abstracta… No se crea ningún lazo con los otros, ni con los universitarios ni con los estudiantes ni con los trabajadores. Existe, como mucho, el lazo del deber o de la obligación, por la cual se dan cursos o se hace asistencia social, pero ningún trabajo es propio e íntimo. Apenas el sentimiento del deber, derivado y limitado, que no nace del propio trabajo. El lazo con el

otro, reducido al deber, es una acción realizada sin pasión por una verdad percibida en el doloroso escrúpulo del investigador, en una disposición de espíritu ligada a la vida, pero en un contraste absoluto y mecánico entre teórico y lo práctico.

Walter Benjamin

Frente a la escalada del «progreso» (entendido como organización administrativa y administrada de la universidad), se ha ido construyendo una barrera para contenerla y, dentro de lo posible, revertirla. Esta barrera es la idea de una universidad democrática.

Por todas partes han surgido, entre profesores, estudiantes y personal de administración y servicios), propuestas y prácticas cuyo objetivo es la democratización de la universidad. De parte de los profesores, los esfuerzos se concentraron en dos direcciones principales: el fortalecimiento de las asociaciones docentes como poder de presión y de veto ante la burocracia universitaria, y la lucha por la disminución de la autoridad jerárquica a partir del aumento de la representación docente, estudiantil y del personal de administración y servicios en los órganos colegiados y en los centros de decisión.

A través de la presión y de la reivindicación por una mayor representación, sobre todo para los niveles más bajos de la carrera, los profesores se han comprometido por el derecho de conocer y controlar los presupuestos universitarios; en defensa de la libertad de enseñanza e investigación, y han denunciado la selección ideológica y la desvalorización del trabajo docente e investigador por los criterios cuantitativos. Así, contra la burocracia administrativa, hemos propuesto el refuerzo de los claustros universitarios; contra la falta de autonomía económica, la apertura y el control de los presupuestos y partidas de dinero; en fin, contra la falta de autonomía cultural, la libertad de enseñanza e investigación y el criterio de la calidad.

Frente al autoritarismo reinante en las universidades, estas propuestas y algunas de sus conquistas significaron un avance político y cultural inmenso, que provoca preocupación en los administradores universitarios, quienes sienten así

amenazado su poderío. Lo que no deja de ser sintomático pues, bien examinadas, ¡nuestras tentativas democratizadoras no superan el cuadro de las exigencias de una democracia liberal!

De hecho, nuestras propuestas no traspasan el marco liberal, en la medida en que hemos tenido en el punto de mira una democratización que procure la transformación de los claustros universitarios a partir del aumento de la representación, pero sin llegar a discutir el sentido de la separación radical entre dirección y ejecución, que es el gran obstáculo para la democracia. Queremos aumentar la representación en los órganos de poder ya existentes, queremos participar de ellos, pero en ningún momento hemos puesto en duda su necesidad y su legitimidad. Por otro lado, hemos defendido la libertad de enseñanza e investigación como defensa de la libertad de opinión (lo que, dígase de paso, en este país es una tarea gigantesca), de modo que defendemos la universidad mucho más como espacio público (en tanto lugar de opinión libre) que como cosa pública (lo que supondría un análisis de clase). Entender la universidad como cosa pública nos obligaría a comprender que la división social del trabajo no excluye a una parte de la sociedad meramente del espacio público, sino también del derecho a la producción de un saber y de la cultura llamada «letrada». Como cosa pública, la universidad no vuelve los productos más rigurosos de la cultura letrada inmediatamente accesibles a los no iniciados —esto sería reproducir el ideal de gratificación instantánea del consumidor, propia de la televisión—, pero vuelve clara la diferencia entre el derecho de acceder a la producción de esa cultura, por un lado, y, por otro, la ideología que, en nombre de las dificultades teóricas y de las exigencias de iniciación, hace de ella una cuestión de talento y de aptitud, es decir, un privilegio de clase.

La idea de democracia se constituye a partir de la articulación de algunas otras: la idea de comunidad política fundada en la libertad y la igualdad, las ideas de poder popular, conflictos internos, elegibilidad y rotación de gobernantes. Esto significa que una política y una ideología liberales son, por definición, contrarias a los principios democráticos, de modo que la existencia de democracias liberales no se debe a una decisión espontánea de las clases dominantes, sino a la acción de la lucha de clases, en la cual las fuerzas populares obligan a las dominantes a este tipo de régimen. En esta medida, la democracia liberal no es una falsa democracia pero tampoco la única realización democrática posible. Es sólo una realización históricamente determinada de democracia.

La democracia liberal define y articula de modo particular las ideas constitutivas

de la democracia, dándoles un contenido determinado. Así, la idea de comunidad, que en el concepto originario de democracia se define por la presencia de una medida común que vuelve a los miembros de la colectividad equivalentes —esa medida es la libertad por la cual será establecida la igualdad de condiciones en la participación en el poder y en el reparto de los bienes—, es una idea inviable en la sociedad de clases, dividida no sólo por el conflicto de intereses, sino por diferencias que van desde las relaciones de producción hasta la participación en el poder y la cultura. En la democracia liberal, dos entidades sustituyen la idea de comunidad libre e igual: la Nación y el Estado. La primera es la fase subjetiva de la «comunidad» de origen, de costumbres, de territorio, que produce una identificación social ignorante de la división de clases. La segunda es la fase objetiva de la «comunidad», que figura bajo una forma imaginaria el interés general, por encima de los intereses particulares. La libertad pasa a ser definida por la idea de independencia, lo que, en verdad, reduce su definición al derecho a la propiedad privada de los medios de producción, la única que permite la no dependencia en relación con algún otro (por tanto, los «dependientes» no son libres). Esa idea es claramente incompatible con la de igualdad, pues el derecho formal de todos a la propiedad privada de los medios de producción no posee la menor viabilidad concreta, en tanto el sistema social en su totalidad se funda en la desigualdad de clase. La igualdad, entonces, pasa a ser definida por la propiedad privada del cuerpo y por la relación de contrato entre iguales (porque todos son igualmente propietarios de sus cuerpos y de sus voluntades). La relación contractual es encarada como una realidad jurídica, y por eso la igualdad será definida como igualdad delante de la ley. Los conflictos, por su parte, al no ser conflictos de interés, sino de clase, no pueden ser trabajados socialmente y son, entonces, apenas rutinizados por medio de canales institucionales que permiten su expresión legal y, por tanto, su control. Las elecciones, articuladas en la idea de rotación de los gobernantes, pierden su carácter simbólico (esto es, de revelación periódica del origen del poder: durante el período electoral el lugar del poder se encuentra vacío y pone de relieve el hecho de no pertenecer a nadie, y se encuentra esparcido por la sociedad soberana), para reducirse a la rutina de sustitución de gobiernos (el poder permanece así siempre ocupado). Finalmente, la democracia liberal refuerza la idea de ciudadanía como derecho a la representación, al hacer de la democracia un fenómeno exclusivamente político y al ocultar la posibilidad de considerarla como social e histórica. La idea de representación recubre la de participación, al reducirla al instante periódico del voto; y la libertad se limita a la voz (opinión) y voto, al derecho de tener la ley a favor y de poseer representantes.

En un país como Brasil, de tradición fuertemente autoritaria, la democracia liberal siempre aparece como un gran paso adelante histórico y político, toda vez que se evalúa la posibilidad de implantarla durante algún tiempo. Por eso, en el marco de la universidad, resulta perfectamente comprensible que la democratización permanezca en el contexto liberal. Eso, sin embargo, no nos impide pensar una posibilidad democrática más allá de los límites liberales. En ese caso, precisaríamos comenzar por comprender que la democracia no es la forma de un régimen político, sino una forma de existencia social. Entendida en esa perspectiva, nos permitiría percibir que el poder no se restringe a la esfera del Estado, sino que se encuentra esparcido en el interior de toda la sociedad civil bajo la forma de la explotación económica y de la dominación social, posibilitadas por las instituciones, por la división social del trabajo, por la separación entre propietarios y productores, dirigentes y ejecutantes. La democracia, entendida como democracia social y política, nos permitiría percibir también cómo las divisiones sociales privatizan cada vez más la existencia social al reducir progresivamente el campo de las acciones comunes y grupales, al restringir el espacio social al espacio doméstico aislado (basta con examinar el urbanismo contemporáneo para que esta privatización de la vida salte a la vista), al movilizar periódicamente los individuos para despolitizarlos mejor.

Sería preciso también que retomáramos el análisis de la idea de representación antes de acoplarla inmediatamente a la de participación. El punto de apoyo de la dominación contemporánea, bajo la forma de la administración burocrática o de la Organización, es la separación operada entre dirección y ejecución en todas las esferas de la vida social (de la economía al ocio, pasando por instituciones sociales como la escuela, el hospital, el espacio urbano, los transportes, las organizaciones partidarias, hasta el núcleo de la producción cultural). De este modo, la cuestión democrática, antes de volverse una discusión sobre la ciudadanía como derecho a la representación, debería ser la cuestión de cómo se hace concreta la propia ciudadanía; se trata del derecho a la gestión de la vida económica, social y política por sus agentes. La democracia social y política, fundada en una ciudadanía concreta que comienza en el plano del trabajo, es el paso de nuestra condición de objetos sociopolíticos a la condición de sujetos históricos.

Encarada desde esta perspectiva, la democracia pone en el orden del día el problema de la violencia, esto es, la reducción de un sujeto a la condición de cosa. Violencia no es violación de la ley, pues, en ese caso, no podríamos siquiera hablar de leyes violentas. Es en cambio la posición —a menudo bajo la

forma de la ley— del derecho a reducir un sujeto social a un objeto manipulable. Pues bien, ¿qué es la separación entre dirigentes y ejecutantes sino la reducción institucionalizada de una parte de la sociedad a la condición de cosa? Y es aquí, creo, donde la universidad puede ser cuestionada.

Al afirmar, anteriormente, que nuestras luchas y propuestas de democratización no van más allá del marco liberal, no intentábamos minimizar la importancia de esas luchas y propuestas, sobre todo cuando se considera el contexto autoritario, sino que apuntábamos apenas a sugerir que, con ellas, no llegamos a analizar la violencia que nosotros mismos ejercemos, a menudo sin saberlo. Cotidianamente, como profesores e investigadores, practicamos la violencia, y nuestra incapacidad democrática asusta cada vez más porque se encuentra reforzada por la institución universitaria, e interiorizada por nosotros. Basta con considerar dos situaciones, entre muchas otras, para que esto se vuelva perceptible: la relación pedagógica, transformada en posesión vitalicia del saber, y las investigaciones comprometidas con la «Historia del vencedor».

Cuando examinamos la relación pedagógica dentro de la universidad, no encontramos razones para alegrarnos. No se trata aquí del autoritarismo propio de las regulaciones universitarias, pues ya sabemos lo que son y para qué son. Se trata del uso del saber para ejercicio del poder, reduciendo los estudiantes a la condición de cosas, robándoles el derecho de ser sujetos de su propio discurso. Lejos de aceptar que la relación profesor-alumno es asimétrica, tendemos a ocultarla de dos maneras: o intentamos el «diálogo» y la «participación en clase», fingiendo que no existe una diferencia real entre nosotros y los alumnos, en el mismo momento en que estamos teledirigiendo la relación; o, si no, admitimos la diferencia, pero no para encararla como asimetría sino como desigualdad que justifica el ejercicio de nuestra autoridad. ¿Qué supondría la admisión de la asimetría como diferencia que ha de ser trabajada? Sería considerar que el diálogo de los estudiantes no es con nosotros, sino con el pensamiento; que somos mediadores de ese diálogo y no su obstáculo. Si el diálogo de los estudiantes es con el saber y con la cultura encarnada en las obras y, por tanto, con la praxis cultural, la relación pedagógica revelará que el lugar del saber se encuentra siempre vacío y que, por esto, todos pueden igualmente aspirar a él, porque no pertenece a nadie. El trabajo pedagógico sería, entonces, trabajo en el sentido pleno del concepto: movimiento para suprimir el alumno como alumno, para que en su lugar surja aquel que es el igual del profesor, esto es, otro profesor. Por eso el diálogo no es punto de partida, sino de llegada, cuando la asimetría es superada y la igualdad instalada gracias a la propia

asimetría. Sería preciso admitir que el lugar del profesor es simbólico —y por eso siempre vacío, así como imaginario— y por eso siempre listo para tener propietarios. Si no pensamos sobre el significado del acto de enseñar y de aprender, no seremos capaces de pensar una democracia universitaria.

Si, por otro lado, consideramos el campo de nuestras investigaciones, tampoco encontraremos grandes motivos de júbilo. Estamos comprometidos hasta la médula con el saber de las clases dominantes. Si, en las áreas de las ciencias exactas, ese compromiso aparece mediado, esto es, el tenor de las investigaciones condicionado por la financiación, en el caso de las ciencias humanas el compromiso no posee ni siquiera la coartada de la sumisión financiera. La sociedad brasileña, tanto en su estructura como en su historia, tanto en la política como en las ideas, es descrita, narrada, interpretada y periodizada según cortes y visiones propios de la clase dominante. Ese aspecto se vuelve verdaderamente dramático en aquellos casos en que el «objeto de investigación» es la clase dominada. Además de robarles la condición de sujetos, las investigaciones tratan su historia, sus anhelos, sus rebeliones, sus costumbres, sus producciones, su cultura en el continuum de una historia que, además de no serles propia, muchas veces es justamente la historia que el dominado, implícita o explícitamente, está rechazando. En otras palabras, los dominados penetran en las investigaciones universitarias examinados con los anteojos de los conceptos dominantes, son incluidos en una sociedad que los excluye, en una historia que los vence periódicamente, en una cultura que los disminuye sistemáticamente. Compinches involuntarios de los dominantes, los «objetos» de investigación no tienen lugar en el recinto de la universidad. Si no pensamos en estos compromisos que determinan la propia producción universitaria, nuestras discusiones sobre la democratización se convierten en mero deseo piadoso carente de porvenir.

Notas:

8. Este texto fue publicado originalmente en la revista Almanaque - cadernos de literatura e ensaio, nº 19, 1997. Tomado de Escritos sobre a universidade, Editora UNESP, 2000.

9. Véase Braverman, H., Trabalho e capital monopolista — a degradação do trabalho no século XX, Rio de Janeiro, Zahar, 1977. (Biblioteca de Ciencias Sociales). Especialmente el capítulo «Trabalho produtivo e improdutivo». [Trad. cast.: Trabajo y capital monopolista. La degradación del trabajo en el s. XX, Nuevo Tiempo, México,1975].

10. Véase Gorz, A., «Destruir a universidade», Revista de Filosofía, Departamento de Filosofía, Centro Académico João Cruz Costa, FFLCH-USP, nº 1, 1974.

11. Acto Institucional núm. 5: Redactado por el ministro de Justicia Gama e Silva e implementado por el General Costa e Silva (entonces presidente de la República) el día 13 de diciembre de 1968. El Poder Ejecutivo pasó a tener la prerrogativa de: 1. cerrar el Congreso Nacional, asambleas legislativas de los estados y cámaras municipales; 2. revocar mandatos electivos federales, de los estados y de los municipios; 3. suspender derechos políticos de cualquier ciudadano por el plazo de diez años. Esta suspensión significaba: tener suspendido el derecho de votar y de ser votado en elecciones generales y en elecciones sindicales; tener prohibido el ejercicio de actividades y de manifestarse en asuntos de naturaleza política; ser puesto en libertad vigilada y con domicilio determinado, y tener prohibida la frecuentación de ciertos lugares. El Ai-5 puso en práctica la prisión sin garantía de habeas corpus (por tanto, con tortura y muerte de los prisioneros) para el caso de crímenes considerados contrarios a la seguridad nacional e instituyó la censura previa a la prensa, al teatro, al cine y a la música. Estuvo en vigencia durante diez años, siendo revocado el 1 de enero de 1979.

12. Decreto 477: también llamado «AI-5 de las universidades» fue implementado por el General Costa e Silva el 26 de febrero de 1969, estableciendo castigos para profesores, estudiantes y funcionarios acusados de subversión contra el régimen. Por medio de un proceso interno sumario, el estudiante considerado culpable era expulsado con la prohibición de ingresar en cualquier universidad durante tres años. Para determinar la subversión, comisiones universitarias examinaban programas y bibliografías de los cursos y ejercían censura previa de las actividades de docencia e investigación.

13. Baer, W., «O crecimento brasileiro e a experiência desenvolvimentista», Revista Estudos Cebrap, nº 20, pág. 17, 1977.

14. Chauí, M., «A reforma do ensino», Revista Discursos, nº 8, 1977.

15. En una entrevista en el Canal 2, de la TV Cultura de San Pablo, el rector de la USP Waldir Oliva afirmó que el problema del desempleo o de la falta de mercado de trabajo para los universitarios licenciados puede ser resuelto por una reorganización de las plazas, esto es, cursos cuya oferta es superior a la demanda del mercado de trabajo deberán disminuir el mínimo de lugares, mientras que cursos con gran oferta deben ampliar su número.

16. Merleau-Ponty, M., L'oeil et l'esprit, Gallimard, París, 1964, pág. 9. [Trad. cast.: El ojo y el espíritu, Trotta, Madrid, 2013].

17. En las Tesis contra Feuerbach, Marx examina la crítica de Feuerbach a las filosofías idealistas abstractas y el modo en que propone el concepto de alienación (entendido como alienación religiosa o la invención de una divinidad en la que los hombres no se reconocen). Sin embargo, afirma Marx, el materialismo de Feuerbach es todavía filosófico y por esto también abstracto. La última tesis, la Tesis número 11, anuncia: «Hasta hoy, los filósofos se limitaron a interpretar el mundo de maneras diferentes; pero de lo que se trata es de transformarlo».

3. Ideología neoliberal y universidad

[18]

I

El llamado «neoliberalismo» nació de un grupo de economistas, científicos políticos y filósofos —entre los que se encontraban Popper y Lippman— que se reunió en 1947 en la villa de Mont Pelerin (cerca de Montreux, en Suiza), en torno del austríaco Hayek y del norteamericano Milton Friedman. Este grupo se oponía encarnizadamente al surgimiento del Estado de Bienestar de estilo keynesiano y socialdemócrata, así como a la política norteamericana del New Deal. A contracorriente de las décadas de 1950 y 1960, este grupo elaboró un detallado proyecto económico y político en el que atacaba al denominado Estado Providencia con sus cargas sociales y con su función de regulador de las actividades del mercado. Sostenían que ese tipo de Estado destruía la libertad de los ciudadanos y la competición, sin las cuales no hay prosperidad. Tales ideas permanecieron como letra muerta hasta la crisis capitalista de comienzos de los años 1970, cuando el capitalismo conoció, por primera vez, un tipo de situación imprevisible, a saber, bajas tasas de crecimiento económico y altas tasas de inflación: la famosa estanflación. El grupo de Hayek, Friedman y Popper comenzó entonces a ser escuchado con respeto porque ofrecía una supuesta explicación para la crisis: ésta, decían ellos, era causada por el excesivo poder de los sindicatos y de los movimientos obreros que habían presionado por aumentos salariales y exigido el aumento de las cargas sociales del Estado. Habrían destruido, de esa manera, los niveles de beneficio requerido por las empresas y desencadenado procesos inflacionarios incontrolables.

Hecho el diagnóstico, el grupo de Mont Pelerin propuso los remedios: 1) un Estado fuerte para quebrar el poder de los sindicatos y movimientos obreros, para controlar los presupuestos públicos y recortar drásticamente las cargas sociales y las inversiones en la economía; 2) un Estado cuya meta principal sea la estabilidad monetaria, conteniendo los gastos sociales y restaurando la tasa de desempleo necesaria para formar un ejército industrial de reserva que quiebre el

poder de los sindicatos; 3) un Estado que realice una reforma fiscal para incentivar las inversiones privadas y, por tanto, reduzca los impuestos sobre el capital y el patrimonio, aumentando los impuestos sobre la renta individual y, así, sobre el trabajo, el consumo y el comercio; 4) un Estado que se aleje de la regulación de la economía, dejando que el mismo mercado, con su propia racionalidad, opere la desregulación. En otras palabras, abolición de las inversiones estatales en la producción, abolición del control estatal sobre los flujos financieros, drástica legislación anti-huelga y vasto programa de privatización. El modelo fue aplicado primero en Chile y luego en Inglaterra y en los Estados Unidos, expandiéndose después por todo el mundo capitalista (con excepción de los países asiáticos) y, luego de la caída del muro de Berlín, por el Este europeo. Este modelo político se convirtió en el responsable de la transformación de la forma de acumulación del capital, conocida hoy como acumulación flexible, que no había sido prevista por el grupo neoliberal. De hecho, éste propuso su paquete de medidas con la certeza de que bajaría la tasa de inflación y aumentaría la tasa de crecimiento económico. Lo primero ocurrió, pero lo segundo no, porque el modelo incentivó la especulación financiera en lugar de las inversiones en la producción; el monetarismo superó a la industria. Por eso se habla de capitalismo posindustrial.

Hasta mediados de los años 1970, la sociedad capitalista se orientaba por dos grandes principios; el principio keynesiano de intervención del Estado en la economía por medio de inversiones y endeudamiento para la redistribución de la renta y la promoción del bienestar social, procurando disminuir las desigualdades, y el principio fordista de organización industrial. Éste se basaba en el planeamiento, la funcionalidad y el largo plazo del trabajo industrial, con la centralización y verticalización de las plantas industriales, las grandes líneas de montaje concentradas en un único espacio y la formación de grandes stocks. Se encontraba asimismo orientado por las ideas de racionalidad y durabilidad de los productos, y de política salarial y promocional con el objetivo de aumentar la capacidad de consumo de los trabajadores. La pregunta es: ¿por qué esa forma de sociedad capitalista entró en colapso?

Como explica Francisco de Olivera,[19] el llamado colapso de la modernización tiene su origen en los efectos que tuvo en el Estado de Bienestar Social: la creación del fondo estatal que debía financiar simultáneamente la acumulación del capital[20] y la reproducción de la fuerza de trabajo, alcanzar a toda la población por medio de gastos sociales[21] y generar un segundo salario, el salario indirecto (los beneficios sociales financiados por el Estado), junto al salario

directo (pagado por las empresas a los trabajadores). El resultado fue el aumento de la capacidad de consumo de las clases sociales, particularmente de la clase media y la clase trabajadora; es decir, el consumo de masas. En este proceso, el Estado se endeudó y entró en una situación de deuda pública conocida como déficit fiscal. A esto se debe sumar el momento crucial de la crisis, esto es, el momento de internacionalización oligopólica de la producción y de las finanzas (la llamada globalización), pues los oligopolios multinacionales no envían a sus países de origen las ganancias obtenidas fuera de sus fronteras y, por tanto, no alimentan el presupuesto estatal, que sin embargo debe continuar financiando el capital y la fuerza de trabajo. Junto a esto, bajo la forma del salario indirecto, los fondos estatales desataron el lazo que unía el capital con la fuerza de trabajo (el salario directo). Esta amarra era lo que, en el pasado, hacía que la innovación técnica por parte del capital fuera una reacción al aumento de los salarios reales. Pero, roto el lazo, el impulso a la innovación tecnológica se volvió prácticamente ilimitado, provocando la expansión de las inversiones y el agigantamiento de las fuerzas productivas, cuya liquidez resulta impresionante pero que no genera suficientes beneficios para materializar todas las posibilidades tecnológicas. Por eso mismo, el capital precisa de partidas de riqueza pública, esto es, de los fondos estatales, para financiar tal materialización.

El neoliberalismo, por tanto, no es la creencia en la racionalidad del mercado, el vaciamiento del Estado y la desaparición de los fondos estatales, sino la decisión de recortar estos presupuestos en el polo de los bienes y servicios públicos —o los derechos sociales— y maximizar en cambio el uso de la riqueza pública en las inversiones exigidas por el capital, cuyos beneficios no resultan suficientes para cubrir todas las posibilidades tecnológicas que él mismo abrió. El neoliberalismo es el encogimiento del espacio público de los derechos y la extensión del espacio privado de los intereses del mercado.

¿Qué es el capitalismo actual? Si reunimos diferentes estudios, podremos obtener un cuadro aproximativo cuyas líneas generales son las siguientes:

El desempleo se volvió estructural, dejando de ser accidental o la expresión de una crisis coyuntural, porque la forma contemporánea del capitalismo, a diferencia de su forma clásica, no opera mediante inclusión de toda la sociedad en los mercados de trabajo y consumo sino por su exclusión. Esta exclusión se hace no sólo por la introducción de la automatización, sino también por la velocidad de la rotación de la mano de obra, que se vuelve descualificada y obsoleta muy rápidamente en paralelo a la velocidad de los cambios

tecnológicos. Como consecuencia, tenemos la pérdida de poder de los sindicatos y el aumento de la pobreza absoluta.

El monetarismo y el capital financiero se convirtieron en el corazón y el centro nervioso del capitalismo, desvalorizando aún más el trabajo productivo y privilegiando la más abstracta y fetichizada de las mercancías, el dinero (en un día, las bolsas de valores de Nueva York o Londres son capaces de negociar montos de dinero equivalentes al

PIB

de Brasil o Argentina). El poderío del capital financiero determina, diariamente, las políticas de varios Estados porque éstos, sobre todo los de la periferia del sistema, dependen de la voluntad de los bancos y empresas financieras que van transfiriendo periódicamente los recursos para un determinado país, y abandonando otros.

La terciarización, esto es, el aumento del sector de servicios, se volvió estructural. Dejó de ser un suplemento de la producción, pues ahora la producción ya no se realiza bajo la antigua forma fordista de las grandes plantas industriales que concentraban todas las etapas de la producción —desde la adquisición de la materia prima hasta la distribución de los productos—, sino que opera por fragmentación y dispersión de todas las esferas y etapas de la producción, con la compra de servicios en el mundo entero. Como consecuencia, desaparecieron todas las referencias materiales que permitían a la clase obrera percibirse como clase social y luchar como tal, debilitándose al dispersarse en pequeñas unidades externalizadas esparcidas por todo el planeta.

Bajo la denominación de tecnociencia, la ciencia y la tecnología se volvieron fuerzas productivas, dejando de ser un mero soporte del capital para convertirse en agentes de su acumulación. De manera consecuente, el modo de inserción de los científicos y técnicos en la sociedad también se modificó, en la medida en que se transformaron en agentes económicos directos, y que la fuerza y el poder capitalistas se encuentran en el monopolio del conocimiento y de la información.

A diferencia de la forma de capitalismo keynesiana y socialdemócrata que, después de la Segunda Guerra Mundial, definió al Estado como agente económico en tanto regulador del mercado y como agente fiscal en tanto emplea la tributación para promover inversiones en las políticas y derechos sociales,

ahora el capitalismo prescinde de la presencia estatal y la rechaza no sólo en el mercado sino también en las políticas sociales, de manera que la privatización tanto de empresas como de servicios públicos también se vuelve estructural. Como resultado de esto, la idea de los derechos sociales como presupuesto y garantía de los derechos civiles o políticos tiende a desaparecer, porque lo que era un derecho se convierte en un servicio privado regulado por el mercado y, por tanto, es una mercancía a la que acceden sólo los que tienen el poder adquisitivo para pagarla.

La transnacionalización de la economía vuelve poco importante la figura del Estado nacional como enclave territorial para el capital y dispensa las formas clásicas del imperialismo —colonialismo político-militar, geopolítica de áreas de influencia, etc.—, de manera que el centro económico, jurídico y político planetario son el

FMI

y el Banco Mundial. Estos operan con un único dogma, propuesto por el grupo fundador del neoliberalismo: estabilización económica y recorte del déficit público.

La distinción entre países del Primer y del Tercer Mundo tiende a ser sustituida por la existencia, en cada país, de una división entre bolsones de riqueza absoluta y de miseria absoluta. En otras palabras, la polarización de clases aparece como polarización entre opulencia absoluta e indigencia absoluta. Existe, en cada país, un primer mundo (para constatarlo basta con ir, en una ciudad como San Pablo, a los barrios Jardins y Morumbi) y un tercer mundo (basta con ir a Nueva York o Londres para verlo). La diferencia se encuentra apenas en el número de personas que, en cada país, pertenece a uno de los mundos, en función de los dispositivos sociales y legales de distribución de la riqueza, de la garantía de derechos sociales consolidados y de la política tributaria (el grueso de la recaudación de impuestos no procede del capital sino del trabajo y el consumo).

En resumen, desintegración vertical de la producción, tecnologías electrónicas, disminución de stocks, velocidad en la cualificación y descualificación de la mano de obra, aceleración del turnover de la producción, del comercio y del

consumo por el desarrollo de las técnicas de información y distribución, proliferación del sector de servicios, crecimiento de la economía informal y paralela, y nuevos medios para promover los servicios financieros (desregulación económica y formación de grandes conglomerados financieros que forman un único mercado mundial con poder de coordinación financiera).

A este conjunto de condiciones materiales, precariamente esbozado aquí, corresponde un imaginario social que busca justificarlas (como racionales), legitimarlas (como correctas) y disimularlas en tanto formas contemporáneas de dominación y explotación. Este imaginario social es el neoliberalismo como ideología de la competencia y su subproducto principal es el posmodernismo, que considera la fragmentación económico-social y la compresión espacio-temporal generada por las nuevas tecnologías y por el recorrido del capital financiero como el ser de la realidad.

El posmodernismo corresponde a una forma de vida determinada por la inseguridad y la violencia institucionalizada por el mercado. Esta forma de vida posee cuatro características principales: 1) la inseguridad, que lleva a emplear recursos en títulos de vencimiento futuro y en seguros; 2) la dispersión, que conduce a la búsqueda de una autoridad política fuerte, con perfil despótico; 3) el miedo, que produce un refuerzo de antiguas instituciones, sobre todo la familia, y lleva al retorno de formas místicas y autoritarias o fundamentalistas de la religión; 4) el sentimiento de lo efímero y de la destrucción de la memoria objetiva de los espacios, que conlleva un refuerzo de soportes subjetivos de la memoria (diarios, biografías, fotografías, objetos).

La peculiaridad posmoderna, es decir, la pasión por lo efímero y por las imágenes, depende de un cambio producido en el sector de la circulación de las mercancías y del consumo. De hecho, las nuevas tecnologías dieron origen a un nuevo tipo de publicidad y marketing, en los que ya no se compran y venden mercancías sino sus signos, es decir, se venden y se compran imágenes que, por ser efímeras, deben ser sustituidas rápidamente. De esta manera, el paradigma del consumo se encuentra en el mercado de la moda, veloz, efímero y desechable.

Porque forma parte de la ideología neoliberal o de la nueva forma de acumulación del capital, el posmodernismo relega a la condición de mitos eurocéntricos totalitarios los conceptos fundadores y orientadores de la modernidad: las ideas de racionalidad, universalidad, el contrapunto entre

necesidad y contingencia, los problemas de la relación entre subjetividad y objetividad, la historia como dotada de sentido inmanente, la diferencia entre naturaleza y cultura, etc. En su lugar, el posmodernismo afirma la fragmentación como modo de ser de lo real, y toma la idea de diferencia como el núcleo que da sentido a la realidad; se deleita en la superficie del aparecer social o las imágenes y su velocidad espaciotemporal; niega que el lenguaje tenga sentido e interioridad para verlo como construcción, deconstrucción y juego, tomándolo exactamente como el mercado de acciones y dinero toma el capital; privilegia la subjetividad como intimidad emocional y narcisista, eligiendo la esquizofrenia como paradigma de lo subjetivo, es decir, la subjetividad fragmentada y lacerada.

El posmodernismo realiza tres grandes inversiones ideológicas: sustituye la lógica de la producción por la lógica de la circulación (de ahí que la evaluación en las universidades sea hecha sobre la cantidad de publicaciones y no sobre la calidad e importancia de la investigación); sustituye la lógica del trabajo por la lógica de la comunicación (de ahí la creencia del Ministro de Educación[22] de que, sin alterar el proceso de formación de los profesores de enseñanza primaria y sin alterar sus vergonzosos salarios, todo irá bien para la educación siempre que haya televisores y computadoras en las escuelas); y sustituye la lógica de la lucha de clases por la lógica de la satisfacción/ insatisfacción de los individuos consumistas.

Podemos ver esta ideología operando por todos lados. Para nuestros fines, me gustaría ilustrar esta presencia con algunos ejemplos ligados a la educación.

El primer ejemplo es la nota publicada por la revista Veja San Pablo, del 12 de marzo de 1997, respecto de las escuelas que cuentan con más aprobados en los exámenes de ingreso a la universidad. Quiero destacar apenas el modo en que la revista describe estas escuelas y explica su éxito: se presentan los datos en términos de porcentajes sin que se explique cuál es el parámetro de los números y por qué serían importantes (el aspecto general es similar al de los datos de la bolsa de valores); los «buenos colegios» son descritos como aquellos que exigen a los alumnos dos o tres horas diarias de trabajo en casa, como si fuese excepcional que el estudiante haga sus deberes escolares (¡!); la calidad de la escuela es evaluada por el tamaño (es decir, por los metros cuadrados de área construida y recreativa), por la presencia de computadoras y videotecas. No se dice ni una palabra sobre los contenidos de los cursos, la formación de los docentes y su remuneración, el contenido de los libros en las bibliotecas, el tipo

de actividades realizadas en laboratorios, etc. En una palabra, la calidad propiamente educativa ni se menciona. Lo que se menciona son las notas obtenidas en los exámenes de ingreso a la universidad, el precio de los cursos y la forma de seleccionar candidatos y cubrir puestos en las escuelas (siendo clara la discriminación de clase y étnica).

Tomo el segundo ejemplo de un editorial del diario Folha de S. Paulo, del 5 de marzo de 1997, y de un artículo de Iván Valente, también de Folha de S. Paulo, de enero de 1998. El editorial de Folha de S. Paulo lleva el título «País mal educado», y comienza declarando que «la mala calidad de la red pública de educación y el costo de la educación privada exigen grandes desembolsos a las familias de ingresos medios». Agrega, después del lapsus de referirse sólo a las familias «de ingresos medios», que esta situación «compromete el avance social de los niños pobres». Sería esperable que el editorial prosiguiera con una explicación sobre las causas de la mala calidad de la educación pública y de los altos costos de la escuela privada. En cambio, el editorial prosigue con dos preciosidades neoliberales de primera. Sería preciso, escribe el editorialista, que la educación pública fuese de buena calidad (el editorial no dice cómo sería posible conseguir esto, cuando los otros editoriales del mismo diario no se cansan de afirmar la necesidad de «ajustar los gastos estatales»). ¿Por qué sería interesante mejorar la calidad de la educación pública? Respuesta: porque «si la enseñanza gratuita fuese de mejor calidad, existiría una mayor competencia y, como cabe prever, esto redundaría en precios más bajos en el ámbito privado»; el diario establece, por lo tanto, una relación mecánica, causal y funcional entre calidad de la educación pública gratuita y calidad de la enseñanza privada a partir del criterio del mercado, esto es, que la competición genera calidad y bajos costos. A esta perla le sigue otra, esperada. ¿Qué consecuencias trae la situación actual? El editorialista responde: las universidades públicas, por regla general de mejor calidad que las privadas, absorben la clientela rica de las escuelas privadas de enseñanza media, y los estudiantes pobres o no estudian en la universidad o pagan fortunas en universidades privadas de baja calidad. ¿Cómo resolver este problema? Respuesta: creando la universidad pública de pago. Ninguna reflexión sobre las causas estructurales de la calamitosa situación de la educación primaria y secundaria, ninguna reflexión sobre el significado social y político de la educación gratuita. Se presenta como evidente que la lógica del mercado es la solución para los problemas educativos.

El artículo de Iván Valente es un comentario crítico sobre la posición que adoptó el Ministerio de Hacienda, al que el Ministerio de Educación, significativamente,

transfirió la responsabilidad sobre los pagos mensuales e incumplimientos de las escuelas privadas. El Ministerio de Hacienda declaró que el Estado debe desregular la relación entre las escuelas y los padres de alumnos porque «la clase media está en condiciones de enfrentar, por medio de la negociación, el conflicto con los dueños de las escuelas». Así, el Ministerio de Hacienda y el de Educación consideran que la relación entre la escuela y los padres es puramente mercantil y debe obedecer a las leyes del mercado y ser considerada como cualquier otra relación de consumo. Ninguna reflexión sobre los cárteles formados por los dueños de las escuelas privadas, ninguna reflexión sobre el hecho de que se empuja a las familias a la escuela privada por la situación en que se encuentra la escuela pública. Todo sucede como si se tratara de elegir en qué supermercado o shopping center se van a hacer las compras.

Paso, finalmente, a mi tercer y último ejemplo, a saber, las discusiones de 1995 sobre la calidad y eficiencia de las universidades paulistas, discusiones entabladas durante la huelga de profesores y personal no docente por aumentos salariales. Antes de presentarlo, me gustaría inscribir el episodio de esta huelga en un contexto que nos ayude a entender los términos en los que tuvo lugar, o sea, ofrecer una breve periodización de los cambios ocurridos en la universidad pública entre 1970 y 1997.

Una brevísima periodización de las universidades públicas brasileñas entre 1970 y nuestros días (1997) nos permitiría proponer la siguiente secuencia: de 1970 a 1980 se instaló la universidad funcional, cuyo objetivo era preparar rápidamente a los estudiantes para un nuevo mercado de trabajo generado por el «milagro brasileño» y, simultáneamente, compensar a la clase media urbana por su apoyo incondicional a la dictadura;[23] de 1980 a 1990 se pasó a la universidad de resultados o de servicios, definida por la productividad, medida por criterios cuantitativos y abierta a «colaboraciones» con empresas privadas para financiar la investigación; a partir de 1990, llegamos a la universidad operativa, definida como una Organización social.[24] Regida por las ideas de gestión, planeamiento, previsión, control y éxito, una Organización se define por su instrumentalidad y por su referencia a un conjunto de medios particulares en vistas a la obtención de un objetivo particular, o sea, estrategias orientadas por las ideas de eficacia y de éxito en el empleo de determinados medios para alcanzar el objetivo particular que la define. En la universidad operacional, la docencia es entendida como adiestramiento y transmisión rápida de conocimientos, consignados en manuales de lectura fácil para los estudiantes; en otras palabras, desaparece la idea de formación. A su vez, la investigación se reduce a una estrategia de intervención

y de control de medios o instrumentos para la obtención de un objetivo delimitado, es un survey de problemas, dificultades y obstáculos para la realización del objetivo, y un cálculo de medios para soluciones parciales para problemas y obstáculos parciales; esto es, desaparecen las ideas de investigación, interrogación, crítica y creación.

Tomando esto en cuenta, querría enfatizar que lo que más me impresionó (aunque no me sorprendió) en aquella huelga fue el hecho de que los profesores no sólo aceptaban, sino que incluso algunos proponían la discusión en términos de productividad, competición y eficiencia en lugar de considerar el plano académico de la docencia y la investigación. Esto ya ocurría, por lo demás, desde inicios de los años 1990 (período que designé como el de la universidad de resultados o servicios), cuando la mayoría de los universitarios pasó a discutir con pasión y entusiasmo si la publicación de artículos en revistas extranjeras debía contar más puntos que en las revistas nacionales, o si un artículo debía valer más o menos puntos que la publicación de un libro. Tanto en la

USP

(Universidad de San Pablo) como en el Consejo de Rectores de Universidades Brasileñas, en cuyo congreso nacional participé en 1993, propuse a los colegas que los términos de evaluación fueran inscritos en un contexto histórico más amplio, tanto desde el punto de vista de la sociedad brasileña como de las cuestiones teóricas y prácticas planteadas por la nueva forma del capitalismo mundial, que va desde la llamada crisis de la razón moderna o posmodernismo hasta el modo de inserción de la ciencia y la tecnología en el corazón de las fuerzas productivas. Hice esta propuesta porque me parecía imposible —y me sigue pareciendo— discutir seriamente la cuestión de la evaluación de la universidad sin considerar la tragedia de la educación brasileña bajo los efectos del proyecto neoliberal que, en el caso de la universidad, se implementó justamente a través de la idea de evaluación académica desde criterios que no sólo pierden de vista la especificidad de la universidad, sino que sobre todo trabajan a partir de la inserción de la universidad en la sociedad a través del prisma de las relaciones de mercado. Más aún, era preciso reflexionar sobre la manera en que la propia universidad pasó a verse a sí misma tomando como parámetro las relaciones de mercado, y a considerarse como una Organización (lo que la llevó a convertirse en una universidad operativa). Sin embargo, leyendo artículos y siguiendo los debates universitarios, llegué a la conclusión de que algunos temas se habían vuelto hegemónicos en la mente universitaria y que

nada podría disuadir a los colegas de operar con ellos, ya fuera a favor o en contra:

- Aceptación de la idea de evaluación universitaria sin ninguna consideración sobre la situación de la educación primaria y secundaria, como si la universidad no tuviera nada que ver con ella y no tuviera ninguna responsabilidad por la situación en que se encuentran.

- Aceptación de la evaluación académica por el criterio de títulos y publicaciones —desentendiéndose completamente de la docencia—, criterio utilizado por las universidades privadas norteamericanas, donde la lucha por los cargos y la regularización de éstos se hace a partir de criterios cuantitativos, como la producción publicada, y por el origen del título de PhD.

- Aceptación del criterio de distribución de los recursos públicos para investigación a partir de la idea de «líneas de investigación», criterio que tiene sentido en las áreas que operan con grandes laboratorios y con grandes equipos de investigadores, pero que no tiene sentido alguno en el área de humanidades y en los campos de la investigación teórica fundamental o básica.

- Aceptación de la idea de modernización racionalizadora a través de la privatización y subcontratación de la actividad universitaria, de la universidad que participa de la economía y de la sociedad como prestadora de servicios a las empresas privadas, desentendiéndose totalmente de la investigación básica y a largo plazo.

Ya sea para oponerse o para defender estas ideas, el campo de la discusión estaba predeterminado y predefinido por la ideología neoliberal de la competencia y por la alienación que conlleva. No fue sorprendente, cuando estalló la huelga de las universidades paulistas, que los huelguistas se sintieran completamente desarmados para defenderse de los ataques que les asestaban las direcciones universitarias, los periodistas y los empresarios. De hecho, la huelga de las universidades paulistas suscitó polémicas en torno de números, índices, recursos y costos. Periodistas, universitarios y empresarios ocuparon diferentes páginas de los diarios para denunciar el abandono de la educación fundamental por parte del poder público brasileño, que drenaba los recursos para las universidades,

donde según ellos impera el elitismo de la clientela o la mala gestión de los recursos universitarios. Para probar lo que decían, traían cuadros comparativos para medir la diferencia entre la eficiencia de las universidades privadas extranjeras y la de las universidades públicas brasileñas.

Todos los artículos publicados fueron víctimas de una extraña amnesia, pues olvidaban que, durante la dictadura, la clase dominante, con el pretexto de combatir la subversión —pero en verdad con el fin de servir a los intereses de una de sus partes (los propietarios de escuelas privadas)— prácticamente destruyó la escuela pública primaria y secundaria. ¿Por qué pudo hacerlo? Porque, en este país, la educación es considerada un privilegio y no un derecho de los ciudadanos. ¿Cómo lo hizo? Librándose de sus mejores profesores, aboliendo la Escuela Normal en la formación de los docentes de primaria, inventando la licenciatura corta, alterando los programas, inventando los cursos profesionalizantes irreales, estableciendo una política del libro basada en lo descartable y en los test de elección múltiple; y, evidentemente, quitando recursos para mantenimiento y ampliación de escuelas y, sobre todo, reduciendo de manera escandalosa el salario de los docentes. ¿Qué pretendía la clase dominante al desmontar un patrimonio público de alta calidad? Que la escuela primaria y secundaria quedaran reducidas a la tarea de alfabetizar y entrenar mano de obra barata para el mercado de trabajo. Lo que el editorial de Folha de S. Paulo llama «avance social de los niños pobres».

Una vez realizada la proeza, la clase dominante esperó el resultado: los alumnos de primaria y secundaria de las escuelas públicas, cuando consiguen llegar al final de este ciclo (porque, por supuesto, están destinados «naturalmente» a ingresar de inmediato en el mercado de trabajo), no deben disponer de condiciones para superar los exámenes de ingreso de las universidades públicas, pues no están destinados a ellas. A la mayoría de ellos se les fuerza a desistir de la formación universitaria o a realizarla en una universidad privada que, para lucrar con su ingreso, ofrece una educación de bajísima calidad. En contrapartida, los hijos de la alta clase media y de la burguesía, formados en las buenas escuelas privadas, resultan la clientela principal de la universidad pública gratuita. Y, ahora, tenemos que oír a esa misma clase media dominante dar sermones sobre cómo bajar los costos y «democratizar» la universidad pública deformada y distorsionada que nos impusieron contra nuestra voluntad. ¿Cuál es el remedio propuesto? Para «bajar los costos», hay que privatizar la universidad pública, bajar el nivel del ciclo de grado y repetir en los años 1990, en la universidad, lo que se hizo para el ciclo primario y secundario en los años 1970.

Pues bien, este discurso encuentra eco en la universidad porque ésta absorbió la ideología de la competencia neoliberal. Es posible percibir esta absorción no sólo, como dije, en el tenor de la agenda de discusión, sino también en el nivel de su institucionalidad formal como organización y cierta institucionalidad informal, que se superpone con la primera. Un ejemplo puede aclarar lo que digo. En la Universidad de San Pablo (

USP

) existen actualmente, de hecho, tres tipos de institución de enseñanza que no corresponden a la división institucional de la universidad en institutos y facultades, sino al modo en que se piensa y ejerce la actividad universitaria. Los tres tipos pueden existir y coexistir en cualquiera de los institutos y facultades: 1) la institución que da prestigio curricular al docente; 2) la institución que ofrece un complemento salarial al docente e investigador; 3) la universidad pública.

La institución de prestigio curricular es aquella donde el docente no es investigador ni se dedica a ella de manera exclusiva, pero donde ejerce la docencia a tiempo parcial, algunas horas por semana. Aunque la verdadera profesión sea ejercida en otro lugar (consultorio, oficina particular, empresas privadas), el profesional tiene interés en presentarse con el currículum de profesor de la

USP

porque puede valerle clientes ricos o un buen puesto en la empresa.

La institución de complemento salarial es aquella en la cual las investigaciones son financiadas por empresas y organismos privados, que subsidian el montaje y manutención de laboratorios, bibliotecas y equipamientos, congresos y simposios nacionales e internacionales, publicaciones, viajes y cursos en el extranjero. Como los recursos están vinculados a institutos y departamentos de manera autónoma o directa con los órganos que financian, sucede que los presupuestos, finalidades y resultados de los trabajos no son públicos, en el doble sentido del término: no tienen origen público y no son publicitados, y quienes financian hacen un uso privado de los resultados. Este tipo de escuela es vista (dentro y fuera de la

USP

) como modelo de modernidad porque permite a los poderes públicos desentenderse de la responsabilidad de los costes de la investigación y recibe el nombre de «cooperación entre la universidad y la sociedad civil». En ella se consagra la idea de que la universidad es esencialmente prestadora de servicios, y por tanto «productiva». Es el tipo acabado de universidad «moderna» del Tercer Mundo, en la medida en que la gran y verdadera financiación privada para investigaciones fundamentales y de punta se destina a universidades e institutos del Primer Mundo.

La tercera institución es la universidad pública propiamente dicha. En ella, los docentes se dedican a la enseñanza y a la investigación con dedicación exclusiva, dependen completamente de los recursos públicos (en los dos sentidos del término: los presupuestos y los resultados son públicos y publicitados) y destinan la totalidad de sus trabajos a la sociedad, ya sea a través de la realización de actividades de extensión universitaria para profesionales de varias áreas y para actualización de docentes de primaria y secundaria, ya sea a través de la investigación o participación en la formulación y supervisión de proyectos y programas sociales para los gobiernos. Esta tercera institución es la que mantiene un vínculo interno entre docencia e investigación, y por tanto, entre formación y pensamiento. En ella se realizan las investigaciones básicas, o sea, las de largo plazo, independientes, que conllevan un aumento del saber, cambios en el pensamiento, descubrimientos de nuevos objetos de conocimiento y nuevos campos de investigación, reflexiones críticas sobre la ciencia, las humanidades y las artes, y comprensión e interpretación de las realidades históricas.

II

La situación de la

USP

que acabo de describir no es más que la incorporación acrítica, en el ámbito de la universidad, del modelo de la Organización. Su fecha de nacimiento fue la instalación de fundaciones privadas en el interior de la universidad; en su bautismo, recibió el nombre de «modernización por la ampliación de los recursos externos»; fue confirmada con la «evaluación del desempeño y

productividad universitarios»; y hoy recibe la extremaunción con la creación del Programa de Apoyo a Núcleos de Excelencia (Pronex).

¿Esto significa que, al rechazar la ideología de la competencia neoliberal, rechazamos la evaluación de una institución pública? De ninguna manera. La evaluación de las actividades universitarias es necesaria e indispensable: 1) para orientar la política universitaria desde el punto de vista de un saber de la universidad sobre sí misma, su modo de inserción en la sociedad y el significado de su trabajo, así como para reorientar programas y proyectos; 2) para orientar el análisis técnico de los problemas operativos y financieros, suplir carencias, atender demandas, romper con las bolsas de privilegios e inoperancia; 3) para una debida rendición de cuentas a los ciudadanos. Ahora bien, la «evaluación» que viene siendo realizada en las universidades no cumple con ninguna de estas tres finalidades porque, paradójicamente, la universidad, centro de investigación en el que todo lo que existe debe transformarse en objeto de conocimiento, ha sido incapaz de ponerse a sí misma como objeto de saber y de crear métodos propios que permitan elaborar técnicas específicas de autoevaluación. Resultado: aplica, de manera acrítica y desastrosa, criterios organizacionales utilizados por las empresas, imitando —muy mal— procedimientos ligados a la lógica del mercado, lo que, aplicado a la docencia y la investigación, implica una aberración científica e intelectual.

¿Cuál es la consecuencia de esta trasposición de los criterios empresariales a la evaluación de la universidad? En primer lugar, al emplear criterios que buscan la homogeneidad, la evaluación despoja a la universidad de su especificidad, esto es, la diversidad y la pluralidad de sus actividades, determinadas por la propia naturaleza de los objetos de investigación y enseñanza, regidos por lógicas específicas, temporalidades y finalidades diferentes; en segundo lugar, no se consigue nada parecido a un autoconocimiento de la institución, sino apenas un catálogo de actividades y publicaciones (acompañadas de conceptos clasificatorios no explicados) que absurdamente pasa a orientar el destino de los recursos; en tercer lugar, la rendición de cuentas a la sociedad no se cumple porque tanto el presupuesto como las ejecuciones presupuestarias se presentan con los números totales, sin explicitación de los criterios, prioridades, objetivos y finalidades y sin explicitar los convenios privados.

En verdad, una evaluación universitaria debería partir de algunas reflexiones indispensables. Por ejemplo, desde el punto de vista económico, de una reflexión sobre el sentido y los efectos de la terciarización y subcontratación de la

economía (que produce la universidad de resultados o servicios), sobre la ciencia y la tecnología como fuerzas productivas (que atan la investigación al mercado), sobre la velocidad de las informaciones y de sus transformaciones (que descualifica rápidamente el conocimiento e impone un ritmo a la educación que resulta contrario a la idea de formación), sobre el desempleo estructural (que destruye derechos al lanzar porciones crecientes de la sociedad a un estado de pura carencia) y la inflación estructural (que corroe salarios y lanza a los universitarios a la batalla perdida de la lucha salarial). Desde el punto de vista político, se debería partir de una reflexión sobre las consecuencias de la ideología neoliberal, esto es, del encogimiento del espacio público y del alargamiento del espacio privado, con la sustitución de los derechos por privilegios (del lado de la «elite») y por carencias (del lado popular), aniquilando así la ciudadanía. Desde el punto de vista teórico, habría que partir de una reflexión sobre la llamada «crisis de la razón», que lleva al rechazo de las categorías que fundaron y organizaron el saber científico y filosófico modernos (objetividad, racionalidad, necesidad, causalidad, contingencia, universalidad, finalidad, libertad, etc.), dejando el saber del lado del irracionalismo posmoderno, ya sea en el inmediatismo cuantitativo de la productividad o en el fetichismo de la circulación veloz de informaciones efímeras.

Dejando de lado una comprensión científico-filosófica y político-cultural de estas cuestiones, absorbiendo pasivamente el espíritu de la época, la universidad toma para sí la forma de una Organización y se imagina que vive alegremente al compás de una modernización que volverá obsoleta y descartable la universidad pública que todavía resiste en su interior. El resultado inmediato y más visible de esta pasividad (satisfecha en unos, infeliz en otros) se muestra en la manera en que la polarización universitaria se expresa actualmente: productividad y competitividad, tal es el discurso de las cúpulas universitarias; defensa de la categoría y de los salarios, tal el discurso de las asociaciones y sindicatos universitarios.

En suma, la «evaluación» de la universidad dejó en las sombras por lo menos dos aspectos sin los cuales, pienso, no existe evaluación posible: por un lado, la universidad como institución constitutiva de la sociedad, y no algo simplemente inserto en esa sociedad; por otro, el cambio sufrido por el estatuto de las ciencias y técnicas. En otras palabras, se dejó de lado el hecho de que la universidad es una institución social y política, que su existencia es determinada por la sociedad y determina ideas y prácticas de la sociedad, y que, por lo tanto, no se trata de indagar cómo insertar la universidad en la sociedad, pues esa pregunta presupone

que la universidad puede tener alguna realidad extrasocial y política.

Si vamos al primer aspecto —la universidad como institución social—, tenemos que considerar los trazos que diseñan el perfil de la sociedad brasileña y que podrían ser resumidos, muy groseramente, de este modo:

- Relaciones sociales jerárquicas o verticales, en las que los sujetos sociales se dividen en superiores competentes que mandan e inferiores incompetentes que obedecen; no opera, por tanto, el principio de igualdad formal-jurídica ni el de igualdad social real. Impera la discriminación social, étnica, de género, religiosa y cultural.

- Relaciones sociales y políticas fundadas en contactos personales, sin la mediación de las instituciones sociales y políticas, de modo que están establecidos como paradigmas de la relación sociopolítica el favor, la clientela y la tutela; no operan, por tanto, las formas de la representación y de la participación en las decisiones relativas a la colectividad, sino formas variadas de paternalismo, populismo y clientelismo locales y regionales. No existen los principios de libertad y de responsabilidad. Imperan poderes oligárquicos.

- Las desigualdades económicas y sociales alcanzan niveles extremos, no sólo porque 92% del

PIB

se concentra en las manos del 2% de los individuos y grupos, mientras que el 8% del

PIB

se distribuye en el 98% restante de la población, sino también porque la forma contemporánea del capitalismo y de la política neoliberal, operando con el encogimiento del espacio público y el alargamiento del espacio privado, con el desempleo estructural y la exclusión sociopolítica, polarizan la sociedad brasileña entre la carencia y el privilegio. Pues bien, una carencia es siempre particular y específica, no consigue generalizarse en un interés común ni universalizarse en un derecho, y un privilegio, por definición, es siempre específico y particular, no puede generalizarse en un interés común ni

universalizarse en un derecho sin dejar de ser un privilegio. En la medida en que prevalecen carencias y privilegios y los derechos no consiguen instituirse, no existen las condiciones para la ciudadanía y para la democracia.

• En la medida en que no operan los principios de igualdad, libertad, responsabilidad, representación y participación, ni los de justicia y derechos, la ley no funciona como ley, es decir, no instituye un polo de generalidad y universalidad social y política en el cual la sociedad se reconozca. La ley opera como represión, del lado de los carenciados, y como conservación de privilegios, del lado de los dominantes. Por no ser reconocida como expresión de una voluntad social, la ley es percibida como inútil, inocua, incomprensible, como algo que debe ser transgredido, en lugar de transformado. Se vuelve un espacio privilegiado para la corrupción.

Estos cuatro trazos señalan lo evidente: la sociedad brasileña es violenta, y su violencia tiende a aumentar con el avance neoliberal que fortifica carencias y privilegios.

¿De qué manera aparece la universidad como parte integrante y constitutiva de este tejido social oligárquico, autoritario y violento?

En relación con el cuerpo de estudiantes: la universidad pública aceptó pasivamente la destrucción de la enseñanza pública primaria y secundaria, la privatización de esa educación, el aumento de las desigualdades educativas y un sistema que refuerza privilegios porque pone la educación superior al servicio de las clases y grupos más pudientes, cuyos hijos se forman en la red privada en los ciclos primarios y secundarios. Para empeorar todavía más este cuadro, algunos proponen «democratizar» la universidad pública volviéndola paga, aunque sólo deban pagar los «más ricos». Se busca remediar un problema destrozando el principio ético-democrático del derecho a la educación.

En relación con el cuerpo docente: en la medida en que la economía opera con desempleo e inflación estructurales, al mismo tiempo que fragmenta y dispersa todas las esferas de la producción, los trabajadores industriales y de servicios, al haber perdido sus referencias de clase y de lucha, tienden a dar batalla bajo la forma corporativa de una defensa de las categorías profesionales. El cuerpo docente universitario tiende, por su parte, a imitar los procedimientos de

organización y lucha de los trabajadores industriales y de servicios, asumiendo también la organización y la lucha corporativa por empleos, cargos y salarios. Al hacerlo, dejan las cuestiones relativas a la docencia, la investigación, la financiación y la evaluación universitaria en manos de las direcciones universitarias, perdiendo de vista el verdadero lugar de batalla.

En relación a la docencia: los universitarios tienden cada vez más a aceptar la separación entre docencia e investigación en lugar de pensarlas íntegramente, aceptando que los títulos universitarios funcionen como grados jerárquicos de separación entre ciclo de grado y posgrado. Además de eso, y como consecuencia, aceptan la decisión de las direcciones universitarias de reducir el ciclo de grado a mera escolarización ampliada —cantidades absurdas de horas-aula, desconocimiento, por parte de los estudiantes y docentes, de lenguas extranjeras, miseria bibliográfica e informativa, ausencia de trabajos de laboratorio y de pequeños estudios de campo, etc.—, esto es, la reducción del ciclo de grado a una secundaria avanzada para la formación rápida y barata de mano de obra con diploma universitario. En contrapartida, aceptan que el posgrado sea el embudo de selección de docentes y estudiantes, a los que se reserva la verdadera formación universitaria.

En relación con las universidades federales: por un lado, la aceptación acrítica del modo en que fueron creadas para servir a los intereses y al prestigio de oligarquías locales, transformadas en empleos fantasma para clientes y parientes, sin darles condiciones materiales —bibliotecas, laboratorios, sistema de becas y ayudas— para que funcionen como verdaderas universidades; por otro lado, la falta de consideración, por parte del poder ejecutivo, de las luchas de las universidades federales para superar este origen y transformarse en universidades propiamente dichas. Esa mezcla de aceptación y combate, que atraviesa las universidades federales, desgasta al cuerpo docente y estudiantil, desgaste reforzado por la actitud del Estado que tiende a reducir los docentes a la lucha por cargos, salarios y carreras basada en el tiempo de servicio, en lugar de basarla en la formación, investigación y presentación de trabajos relevantes para la ciencia y las humanidades.

En relación con la financiación de las investigaciones: existe una tendencia a aceptar de manera acrítica la privatización de las investigaciones al perder de vista el papel público del trabajo de investigación. La aceptación de la financiación privada produce los siguientes efectos principales: (a) la pérdida de la autonomía o libertad universitarias para definir prioridades, contenidos,

formas, plazos y utilización de las investigaciones, que se vuelven completamente heterónomas; (b) la aceptación de que el Estado se desentienda de la responsabilidad por la investigación en las instituciones públicas; (c) la aceptación de la financiación privada como complemento salarial y abastecimiento de infraestructura para los trabajos de investigación, privatizando así la universidad pública; (d) el desprestigio creciente de las Humanidades, en la medida en que su producción no puede insertarse inmediatamente en las fuerzas productivas, como sí lo hacen los resultados de la ciencia; (e) la aceptación de la condición tercermundista para la investigación científica, en la medida en que la verdaderos financiación para investigación de largo plazo y a fondo perdido se hacen en el Primer Mundo. En relación a los órganos públicos de financiación, como Capes,[25]

CNP

q[26] o Finep,[27] sabemos que la burocracia de estos órganos absorbe la mayor parte de los recursos en su propia autorreproducción; se fragmentan los fondos para financiación, sin transparencia en cuanto a los objetivos y prioridades, no hay una política para financiar y mantener bibliotecas y laboratorios, para la adquisición continua y sistemática de materiales e instrumentos de precisión, ni para acompañar, en el largo plazo, grupos y centros universitarios de investigación. En contrapartida, la creación del Pronex[28], que ofrece recursos para la infraestructura de investigación y para la continuidad de trabajos, busca desmantelar la investigación universitaria propiamente dicha, en la medida en que los «centros de excelencia» o «grupos de excelencia» existen independientemente de la institución universitaria en cuanto tal, y en la medida en que existen, en el mercado, las microempresas y franquicias.

En relación con la administración universitaria y con el personal de administración y servicios): impera la ausencia de carreras definidas, concursos públicos transparentes, claridad de funciones. No existen programas de formación y actualización. No hay actualizaciones de los procedimientos del trabajo administrativo, incluso porque eso significaría quebrar por dentro la burocracia. Ahora bien, la burocracia no es meramente una forma de administrar, sino una formación social y un tipo de poder cuyos fundamentos son: la jerarquía de los cargos y funciones, el secreto del cargo y la rutina de los servicios. Estos tres fundamentos son claramente antidemocráticos, pues la democracia rechaza la jerarquía por el principio de la igualdad y del mérito, rechaza el secreto en nombre del derecho a la información y aparta la rutina por

la acción social continua de creación de derechos y expresión legítima de conflictos.

Percibimos, así, que las universidades públicas están institucionalizadas para reproducir todos los rasgos de la sociedad brasileña:

- Refuerzo de la carencia y del privilegio, en el caso del cuerpo estudiantil; por lo tanto, inexistencia del principio democrático de igualdad y justicia.

- Refuerzo de la pérdida de identidad y de autonomía, en el caso del cuerpo docente; por lo tanto, ausencia del principio democrático de la libertad.

- Refuerzo de privilegios y desigualdades, en el caso del cuerpo docente, dividido jerárquicamente en profesores e investigadores (refuerzo que aumentó con la creación del Pronex), con desprecio por el principio democrático de la acción comunicativa entre pares racionales, iguales y libres.

- Refuerzo de los privilegios y de la heteronomía, en el caso de las financiaciones privadas para la investigación y, por tanto, presencia de una mentalidad conservadora que no espera del pensamiento la trascendencia que le permite superar una situación dada hacia una nueva, a partir de la noción de posibilidad objetiva; lo posible queda reducido a lo probable, y éste a las condiciones inmediatamente dadas.

- Refuerzo del poder burocrático y pérdida de la idea de servicio público para los ciudadanos, en el caso del cuerpo administrativo; por lo tanto, del principio democrático de responsabilidad pública, del derecho ciudadano a la información y de la visibilidad administrativa.

- Refuerzo de la sumisión a los patrones neoliberales que subordinan el conocimiento a la lógica del mercado y, por tanto, ausencia del principio democrático de autonomía y de libertad, por un lado, y de responsabilidad, por otro, en la medida en que la utilización de los resultados científicos no lo determinan ni los investigadores ni el poder público.

- Refuerzo de la privatización de lo público, en la medida en que las universidades públicas forman a los investigadores con recursos tomados de la sociedad, pero los financiadores usan a los investigadores para fines privados;

por lo tanto, ausencia del principio republicano de distinción entre lo público y lo privado y del principio democrático que distingue los derechos y los intereses.

• Refuerzo de la sumisión al posmodernismo, que subordina las investigaciones al mercado veloz de la moda y de lo desechable y, por tanto, abandono del principio ético de la racionalidad consciente y del principio político de la responsabilidad social.

• Refuerzo de los patrones autoritarios, oligárquicos y violentos de la sociedad brasileña por la ausencia de control interno de la universidad por sí misma y por ausencia de una verdadera rendición de cuentas de las actividades universitarias a la sociedad, por lo tanto, abandono del principio democrático de la información de y a los ciudadanos.

El neoliberalismo, al afirmar que los imperativos del merado son racionales y que, por sí mismos, son capaces de organizar la vida económica, social y política, introduce la idea de competición y competitividad como suelo infranqueable de las relaciones sociales, políticas e individuales. De esta manera, transforma la violencia económica en paradigma e ideal de la acción humana. El posmodernismo, subproducto de la ideología neoliberal, al afirmar que perdieron validez las antiguas ideas de razón, universalidad, consciencia, libertad, sentido de la historia, lucha de clases, justicia, responsabilidad, etc., así como las distinciones entre naturaleza y cultura, público y privado, ciencia y técnica, subjetividad y objetividad, afirma entonces como realidades únicas y últimas la superficie veloz del aparecer social, la intimidad y la privacidad narcisistas, expuestas públicamente bajo la forma de la propaganda y la publicidad, la competencia y la victoria individual a cualquier precio.

El neoliberalismo, al fragmentar y dispersar la esfera de la producción por medio de la subcontratación, al utilizar la velocidad de las transformaciones científicas, tecnológicas y de los medios de información, al operar con el desempleo y la inflación estructurales, hace que el capital se acumule de manera opuesta a su forma clásica, es decir, ya no por absorción e incorporación creciente de los individuos y grupos al mercado de trabajo y de consumo, sino por medio de la exclusión creciente de la mayoría de la sociedad, polarizándola en dos grandes bloques: el de la carencia absoluta y el del privilegio absoluto. El posmodernismo, al aceptar los efectos del neoliberalismo, los ha tomado como verdad única y última, al renunciar a los conceptos modernos de racionalidad, libertad, felicidad, justicia y utopía, zambulléndose en el instante presente como

el único y último tiempo.

A este cuadro hay que agregarle el segundo aspecto que mencioné y que nos habla directamente sobre esto: las transformaciones de las ciencias y las tecnologías.

La ciencia antigua se definía como teoría, esto es, para tomar la expresión de Aristóteles, estudiaba la realidad independientemente de toda acción e intervención humanas. A partir del siglo

XVII

, la ciencia moderna afirmó, al contrario, que la teoría tenía como finalidad abrir el camino para que los humanos se volvieran dueños y señores de la realidad natural y social. Sin embargo, la ciencia moderna creía todavía que la realidad existía en sí misma, separada del sujeto del conocimiento, y que éste sólo podía describirla por medio de leyes y actuar sobre ella por medio de técnicas. La ciencia contemporánea, en cambio, cree que no contempla ni describe ninguna realidad, sino que la construye intelectual y experimentalmente en el laboratorio. Esta visión de la ciencia como ingeniería y no como conocimiento, despreciando la opacidad de lo real y las difíciles condiciones de la institución de las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo, nos conduce a la ilusión de que los humanos realizan hoy el sueño de los magos del Renacimiento, esto es, ser dioses por ser capaces de crear la propia realidad y, ahora, la propia vida.

A esta transformación del estatuto de la ciencia le corresponde una transformación del estatuto de la técnica. Para la ciencia antigua, teoría y técnica no tenían nada en común, pues la técnica era un arte para encontrar soluciones a problemas prácticos sin ninguna relación con la ciencia. La ciencia moderna modificó el modo de existencia de los objetos técnicos porque los transformó en objetos tecnológicos, es decir, en ciencia materializada, de manera tal que la teoría crea objetos técnicos y éstos actúan sobre los conocimientos teóricos. La ciencia contemporánea fue aún más lejos al transformar los objetos técnicos en autómatas. Por lo tanto, en un sistema de objetos autorreferidos, autorregulados y dotados de una lógica propia, capaces de intervenir no sólo sobre teorías y prácticas, sino también sobre la organización social y política. Como sabemos, la ciencia y la técnica contemporáneas se volvieron fuerzas productivas y trajeron un crecimiento brutal del poder humano sobre toda la realidad que, al final, es construida por los propios hombres. Las tecnologías biológica, nuclear,

cibernética e informática revelan la aspiración humana de controlar totalmente la naturaleza, la sociedad y la cultura. No son casuales, en este sentido, las expresiones ingeniería genética, ingeniería política, ingeniería social. Dicho control, al no ser meramente intelectual, sino determinado por los poderes económicos y políticos, puede amenazar todo el planeta.

Ahora bien, los filósofos y científicos, antiguos y modernos, habían apostado al conocimiento como fuente de liberación para los seres humanos: serían liberados del miedo y la superstición, de las carencias impuestas por una naturaleza hostil y, sobre todo, del miedo a la muerte, gracias a los avances de la ciencia, la técnica y de una política capaz de contener las guerras. La ciencia y la tecnología contemporáneas, sometidas a la lógica neoliberal y a la ideología de la competencia, parecen haberse vuelto lo contrario de lo que se esperaba de ellas: en lugar de ser una fuente de conocimiento contra las supersticiones, crearon la ciencia y la tecnología como nuevos mitos y magias; en lugar de fuente liberadora de carencias naturales e impedimento de la guerra, se volvieron, a través del complejo industrial-militar, causa de carencias y genocidios. Surgen como poderes desconocidos, incontrolables, generadores de miedo y de violencia, negando la posibilidad de la acción ética como racionalidad consciente, voluntaria, libre y responsable, sobre todo porque operan bajo la forma del secreto (el control de las informaciones como secretos de Estado y de los oligopolios transnacionales) y de la información propiciada por los medios de comunicación de masas.

Si la ética se refiere al rechazo de la violencia, a la idea de intersubjetividad consciente y responsable, a la idea de igualdad y de justicia, a la idea de libertad como creación de lo posible en el tiempo, y si la democracia se instituye como invención, reconocimiento y garantía de derechos, basados en los principios de igualdad y de diferencia, y si la forma contemporánea del capitalismo y de la ideología son lo contrario de los valores y de las normas que constituyen el campo ético, creo que nuestra primera tarea, en cuanto universitarios, es el combate lúcido contra aquello que impide la democracia y la ética democrática en la sociedad contemporánea.

No tengo vocación apocalíptica. Este cuadro no pretende ser el retrato de una realidad ineluctable como un destino ciego contra el cual nada puede hacerse. Lo que intenté enfatizar es que, si no luchamos contra el neoliberalismo, nuestros esfuerzos por reconstruir la educación pública en sus tres niveles estarán destinados al fracaso. El neoliberalismo no es una ley natural ni una fatalidad

cósmica, ni mucho menos el fin de la historia. Es la ideología de una forma histórica particular asumida por la acumulación del capital, por lo tanto, algo que hacen los hombres en determinadas condiciones, aunque no lo sepan, y que pueden dejar de hacer si, tomando consciencia de ellas, deciden organizarse en su contra. Walter Benjamin escribió que era preciso narrar la historia a contrapelo, narrarla desde el punto de vista de los vencidos, porque la historia de los vencedores es la barbarie. Hemos de tener simplemente el coraje de mantenernos a contracorriente y a contrapelo de la ola victoriosa del neoliberalismo. Al final de cuentas, como decía La Boétie, sólo existe tiranía allí donde hay servidumbre voluntaria.

Notas:

18. Conferencia dictada en la apertura del seminario «La construcción democrática en cuestión», el 22 de abril de 1997, en el Anfiteatro de la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo. Texto originalmente publicado en: Paoli, M. C., y de Oliveira, F. de (orgs.), Os sentidos da democracia. Políticas de dissenso e hegemonia global, Vozes, Petrópolis, 1999.

19. Oliveira, F. de, «O surgimento do antivalor. Capital, força de trabalho e fundo público», en Os direitos do antivalor. A economia política da hegemonia imperfeita, Vozes, Petrópolis, 1998.

20. Esto es, los gastos públicos de la producción, desde subsidios para la agricultura, la industria y el comercio, hasta subsidios para ciencia y tecnología, formando amplios sectores productivos estatales que desembocaron en el célebre complejo militar-industrial, además de la valorización financiera del capital por medio de la deuda pública.

21. Educación gratuita, medicina socializada, pensiones, seguro de desempleo, subsidios para transporte, alimentación y habitación, subsidios para cultura y ocio, salario familiar, salario de desempleo, etc.

22. Se trata del año 1997 [N. del E.].

23. Se trata del momento de ampliación de los cupos en las universidades públicas (sin aumento del cuerpo docente), de la financiación estatal de las universidades privadas y del examen de ingreso unificado realizado por empresas privadas.

24. La expresión fue propuesta por Michel Freitag en Le naufrage de l'université, La Découverte, París, 1996.

25. Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nivel superior (Coordinación de perfeccionamiento del personal de nivel superior), organismo brasileño dependiente del Ministerio de Educación que se ocupa, fundamentalmente, de la evaluación de programas de posgrado y del financiamiento de becas y ayudas en los niveles de maestría y doctorado.

26. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) organismo brasileño dependiente Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación destinado a la promoción de la investigación científica.

27. Financiadora de Estudos e Projetos (Financiadora de Estudios y Proyectos) organismo brasileño dependiente del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación destinado a la promoción de la ciencia, la tecnología y la innovación de empresas, universidades e institutos públicos o privados.

28. Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (Programa de Apoyo a Núcleos de Excelencia) organismo brasileño creado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología e Innovación destinado al apoyo de núcleos de investigación de excelencia.

4. Contra el discurso competente

[29]

Se produce en las sociedades contemporáneas un fenómeno social y político de consecuencias graves: un proceso de formación de personas competentes cuya contrapartida es la aparición de los incompetentes sociales. O mejor, la invención de la competencia tiene como objetivo crear los incompetentes. ¿Quién es competente? En nuestras sociedades, aquel que posee un saber determinado, institucionalmente reconocido, gracias al cual puede no sólo hablar y actuar por los otros sino además, y sobre todo, excluir a los otros del derecho de ser sujetos de sus discursos y de sus acciones. ¿Quién es incompetente? En nuestras sociedades, aquel que fue expropiado de su condición de sujeto y convertido en objeto del saber y de la práctica de los competentes. Bajo el aura de neutralidad y de objetividad de los conocimientos técnico-científicos, la competencia es un poderoso elemento ideológico para justificar (ocultando) el ejercicio de la dominación.

De esta manera, cuando se considera natural y necesario que la complejidad del desarrollo tecnológico vuelva ineluctable la sumisión del trabajador ignorante al técnico sabio, se considera no sólo legítimo que «quien sabe» mande a «quien no sabe», sino que además se admite que el desarrollo tecnológico, tal como lo conocemos, fue y es el único posible. Así, permanece en la sombra, en primer lugar, el hecho de que suponer la existencia de personas que «no saben» es desconsiderar el saber verdadero y real que poseen; y, en segundo lugar, el hecho de que la tecnología que conocemos fue desarrollada de manera tal que excluye a los trabajadores del conocimiento, decisión y control sobre el proceso de trabajo.

A través de la división del conocimiento en especialidades y de la jerarquización burocrática de los especialistas, nuestras sociedades produjeron la incompetencia por todos lados. Así, por ejemplo, ciertas tendencias de las ciencias sociales consiguieron la proeza de convencer a las familias de que deben ser y funcionar de cierto modo (ser «auténticas», viviendo sin pudor y sin temor todos los sentimientos de amor y odio que existen en ellas), pero que no tiene competencia para comprender o resolver nada de lo que les sucede. La comprensión y la

solución de los conflictos debe venir de afuera, por la intervención de especialistas. La familia puede ser sujeto de sus sentimientos, pero debe ser objeto de la explicación de los detentores de conocimientos.

Podríamos multiplicar los ejemplos en los que la ampliación real de los conocimientos tuvo lugar junto con la pérdida simultánea, también real, de los conocimientos que los sujetos sociales tenían de sus realidades. La competencia, como proceso social de exclusión y de invalidación de personas redunda en el discurso de la competencia, cuya marca distintiva es el derecho conferido a algunos para hablar por los otros y cuyo ejercicio puede ser resumido del siguiente modo: no cualquiera puede decir cualquier cosa a cualquier otro en cualquier lugar y circunstancia. Reglas, normas y ritos burocráticos deciden quién puede hablar y oír, dónde y cuándo eso puede ocurrir.

¿Por qué volvemos aquí sobre el discurso competente? Porque, en un programa de televisión reciente, un grupo de especialistas fue invitado para explicar a la población «incompetente» las causas y los efectos de la muerte de Elis Regina. Provistas de conocimientos reales sobre los estupefacientes, estas personas discutieron el asunto sin que ninguna de ellas, siquiera por un momento, haya puesto en dudar la veracidad del informe presentado por el

IML

.[30] Una de ellas llegó incluso a decir que «aprovechaba la muerte de Elis» para lanzar «un alerta a la juventud», instrumentalizando la muerte para fines educativos… De manera sintomática, no la vimos preguntarse si los jóvenes creían en el informe, ni lo que pensaban del acontecimiento. No estamos poniendo en duda la buena fe de los que organizaron el programa ni de los que participaron de él (si lo hiciéramos, nos estaríamos otorgando la posición de la competencia). Estamos simplemente reflexionando sobre el compromiso invisible entre la moderna competencia y las formas de dominación.

Nadie ignora lo nefasto que puede ser el consumo de drogas. Pero nadie ignora que es más nefasto (e indigno) el poderío intocable de quien la produce y la distribuye. ¿No está allí el gobierno boliviano, asentado en el tráfico oficial de estupefacientes y en la masacre de trabajadores? Nadie ignora cuánto arrastra una sociedad, cuyo presente es adverso y su futuro incierto, a muchos de sus miembros a buscar un medio que los libre del hecho ineluctable de pertenecer a ella. ¿Estarán nuestros corazones y nuestras mentes tan embotadas que no

recordamos el drama de los jóvenes estadounidenses cuando, frente al genocidio en Vietnam, vieron desmoronarse la imagen que embalaba su confianza de ser ciudadanos de un mundo que proclamaba la libertad por encima de todas las cosas? Muchas veces, la rebelión no consiste en tomar las armas sino en negarse a usarlas.

No tomar en cuenta los aspectos autoritarios y represivos de las «sociedades de la abundancia» y de las «sociedades de la miseria» puede no sólo limitar la cuestión de los estupefacientes a la psicología y al noticiero policial, sino además y sobre todo salvaguardar a los dominantes. Es necesario lamentar el uso de las drogas como herramienta del olvido. Pero eso no justifica transformar en emblemas de la alienación a criaturas que lo dieron todo en la invención de un mundo mejor. Más que injusto, ese procedimiento linda la ignominia. Y, cuando es practicado, aunque sea involuntariamente, por aquellos que detentan el saber en una sociedad que mistifica la «explicación científica», se trata de un ejercicio de poder.

Cundo se lanza sobre Elis Regina el estigma de «incompetente» (para vivir y para «drogarse») no salen únicamente lastimadas la artista, la ciudadana y la mujer. También se hiere la verdad. Al final de cuentas, ¿por qué el discurso competente pasó bajo silencio el hecho de que el informe sobre Elis fue perpetrado por alguien que certificó «muerte por suicidio» de aquellos llorados por Marías y Clarisas?[31]

Notas:

29. Publicado originalmente en Folha de São Paulo, San Pablo, 1982. Folletín, pág. 3.

30. Instituto Médico Legal. [N. del T.].

31. La muerte de la cantante Elis Regina en 1982, debida a un paro cardíaco a los 36 años, fue un acontecimiento que conmovió a Brasil y generó inmensas muestras de cariño popular. El funeral y el entierro fueron objeto de la atención exclusiva de la prensa y de manifestaciones de acompañamiento y dolor por parte de la población. Sin embargo, pocos días después, cuando se hizo público

el informe médico sobre su muerte en el que se informaba del consumo de alcohol y drogas, la prensa se ensañó con la vida y la moral de la cantante. El informe, por otra parte, confuso y polémico, fue redactado por el médico y colaboracionista Harry Shibata, quien formó parte de la dictadura militar durante los años 1970 en Brasil y colaboró, concretamente, firmando actas de defunción de presos de la dictadura alegando causas de muerte natural o suicidio en casos de muerte por tortura, como el renombrado caso del periodista Vladimir Herzog en 1975.

En este pasaje final, Marilena Chauí hace referencia a la canción «O bêbado e o equilibrista», uno de los clásicos del repertorio de Elis Regina, en el que se hace referencia a los muertos, exilados y desaparecidos brasileños que son llorados por «Marías y Clarisas». [N. del T.].

5. El paquete competente

[32]

Muchos se sublevan cuando criticamos la ideología de la competencia. «¿No es por incompetencia que el país se encuentra en tal situación?», preguntan. Por nuestra parte, creemos que la falta de competencia de debe a un exceso de ideología de la competencia, del mito de la competencia.

Digamos, de manera simplificada, que la ideología y el mito de la competencia poseen tres características principales: 1) aceptación de la división del conocimiento en especialidades cada vez más fragmentadas dictadas, no por necesidad interna del propio conocimiento (que se enriquece y complica internamente), sino por imperativos administrativos, burocráticos y mercantiles que nada tienen que ver con el propio saber; 2) transformación de las especialidades (administrativamente concebidas) en propiedad de especialistas y en derecho a la autoridad o al poder de decisión y de control sobre acciones, pensamientos y sentimientos de los no especialistas, esto es, conversión del conocimiento en ejercicio de poder; 3) uso de ese poder para un verdadero proceso de intimidación social y política en el cual los que no poseen el supuesto saber de los «competentes» son transformados en incompetentes para actuar, pensar y sentir por cuenta propia, precisando de la aprobación y del consentimiento de los guías especializados de turno. En síntesis, la ideología y el mito de la competencia son el uso del conocimiento para crear incompetentes sociales, descalificando lo que puedan saber o hacer realmente, justificando, así, la explotación económica, la dominación política y la exclusión cultural de una parte de la sociedad por otra. La ideología de la competencia, negación de la competencia real, garantiza a algunos el derecho de conducir, controlar, manipular y castigar a los demás, reducidos a meros ejecutantes de órdenes cuyo fin, sentido y origen permanecen secretos. Este mito transforma la capacidad real del proceso de conocimiento en coartada para mandar y desmandar. El mito de la competencia es incompatible con la democracia social, política, económica y cultural.

En Brasil, esta ideología es poderosa porque florece en un suelo propicio: por un lado, el autoritarismo político; por otro, el acceso a la cultura letrada erudita y

científica como privilegio de clase (el analfabetismo, el pequeño número de investigadores, la descalificación del saber popular, evidencian tal situación). Ambos permiten transformar cuestiones políticas en problemas técnico-administrativos que las despolitizan en variables de ecuaciones esdrújulas montadas por los «competentes».

Vivo ejemplo de esta ideología de la competencia es el último paquete económico.[33] Independientemente de su incompetencia real para los fines a los que se destina (bajar la inflación, reducir la recesión y el desempleo, saldar la deuda externa), lo que resulta muy interesante es su lenguaje. Incomprensible. Correría en busca de entendidos que expliquen a la población lo que les va a suceder. Pedidos de periodistas a los ministros para que traduzcan en idioma de legos la cábala escrita. Inútil. Repiten por vía oral el hermetismo del medio gráfico. Palabras mágicas en el léxico nacional: indexación, desindexación. Porcentajes saltarines —los «competentes» consideran siempre que mucho número es prueba de «ciencia»— para colorear la arbitrariedad de las decisiones que, como todo el mundo sabe, lesionarán drásticamente a los asalariados (los «canales competentes» consideran que la inflación se combate con garrote y no con ajuste de precios).

¿Por qué la oscuridad? ¿Por ser un discurso de oráculo? ¿Por tratarse de un conocimiento real que requiere de un lenguaje especializado? De ningún modo. Simplemente para garantizar nuestra incompetencia, pues nadie puede luchar contra lo que no conoce ni comprende. ¿Dónde está la trampa? En todo. Pero particularmente en ese «déficit público» (¿público?), pues, si aparece inicialmente como déficit de las empresas estatales (Brasil Potencia, año 2000) que debe ser corregido con el desempleo de sus asalariados, luego, estemos seguros, será atribuido a los servicios públicos, cuyo recorte —que resultará en la privatización de las áreas de salud, educación, transporte y vivienda sin conocimiento de los contribuyentes— aumentará la miseria.

Notas:

32. Publicado originalmente en Folha de São Paulo, San Pablo, 13 de junio 1983, pág. 3.

33. Con la intención de hacer girar la deuda externa, el gobierno brasileño estableció acuerdos con el FMI en enero de 1983. En los meses siguientes, sin embargo, la inflación galopante, el aumento del desempleo y el bajo nivel de crecimiento económico impidieron que las autoridades económicas cumplieran las metas establecidas con el FMI. Éste interrumpió entonces la liberación de los préstamos. Las «autoridades económicas» recibieron un ultimátum y terminaron por ceder a las imposiciones del FMI: iniciaron, en junio de 1983, la serie de paquetes económicos que llegaban para aplicar el recetario ortodoxo de la economía política neoliberal.

6. Simulacro y poder: un análisis de los medios

34

Simulacro y fantasma

Simulacrum es una palabra latina que deriva de similis (el o lo semejante). De similis proviene el verbo simulare: «representar exactamente», «copiar» o «tomar la apariencia de». De este último sentido proviene el significado de «fingir», «simular», que adquiere el verbo. Es decir, simulacrum puede significar una representación o una copia exacta de algo percibido, o lo opuesto de esto, vale decir, un fingimiento, una simulación. Este doble sentido aparece en nuestra lengua cuando decimos, por ejemplo, que el científico simula un fenómeno, en el sentido de que procura representarlo en imágenes, a partir de experimentos, para poder explicarlo con exactitud; y aparece también cuando decimos que alguien es hipócrita o falso en el sentido de que es un simulador.

Simulacrum es la imagen por representación (pintura, escultura, imagen en el espejo, música). En otras palabras, el simulacro es un doble, porque es la imagen de una cosa percibida. Gracias a él, pasamos de la percepción de una cosa a su representación o a su reproducción en una imagen (como en la pintura, en la escultura, en el retrato, en el espejo, en la música).

El filósofo griego Epicuro y el filósofo latino Lucrecio afirman que todo conocimiento es una sensación o una composición de sensaciones. Una sensación ofrece una imagen sensorial de la cosa —color, sabor, olor, textura, sonido—, y la idea de esa cosa es una composición de tales imágenes sensoriales (visuales, sonoras, olfativas, gustativas, táctiles), una síntesis hecha por nuestro pensamiento. De acuerdo con estos dos filósofos, la imagen sensorial es una fina película que emiten las cosas de manera incesante; la película emitida es la cosa que llega a nosotros duplicada en imagen. Lucrecio denomina a esta película simulacrum, entendido éste como la representación sensorial o copia exacta de una cosa percibida por los órganos de los sentidos. La película (o el simulacrum) reproduce para nuestros órganos sensoriales la figura y las cualidades de la cosa

que la emite. Las películas se desprenden incesantemente de las cosas, quedan sueltas en el aire y, cuando encuentran nuestro cuerpo, producen la sensación, esto es, imágenes visuales, sonoras, táctiles, olfativas y gustativas; la composición de estas imágenes por el pensamiento nos da la percepción completa de la cosa o de su idea.

Si todo conocimiento está hecho de imágenes y si las películas reproducen las cosas, ¿cómo podemos equivocarnos sobre ellas? ¿Cómo es posible el error? Lucrecio responde que el equívoco o el error provienen de dos causas. La primera, del hecho de que las películas de una cosa, que se agitan velozmente por el aire, se encuentran con las de otras cosas y se deforman, y llegan torcidas a nuestros órganos sensoriales. La emisión es pues confusa, confundimos imágenes de cosas diferentes y nos equivocamos. La segunda causa proviene del hecho de que las películas que nos llegan se componen con otras que ya estaban en nosotros, y todas se deforman (lo que sucede, sobre todo, en el sueño, cuando creemos ver u oír cosas que no existen realmente; en las alucinaciones causadas por fiebres, que nos producen imágenes aterradoras de las cosas; en la enfermedad, cuando, por ejemplo, nuestro paladar no percibe correctamente y sólo siente la acidez o la amargura de los alimentos y bebidas; y en la locura, cuando pasamos a convivir con cosas o personas irreales). En este segundo caso, la distorsión y la deformación de las imágenes producen el pasaje del simulacro entendido como copia al simulacro entendido como fantasma: nuestra fantasía (la imaginación) compone imágenes reuniendo las imágenes nuevas que nos llegan y las que ya estaban en nosotros, y crea así imágenes de cosas y seres inexistentes o fantásticos, los fantasmas.

Éstos, por su aspecto poco común o inusitado, nos espantan, asustan, aterrorizan y permanecen en nosotros bajo la forma de creencias que nos llenan de miedo. De ese miedo, dice Lucrecio, nace la superstición, y de ésta nace el poder que algunos comienzan a ejercer sobre otros, manipulando sus creencias. Pasamos así al segundo sentido de simulacrum: tomar la apariencia de, simular, disimular, fingir, engañar. En este punto, precisamente, se ejerce el poder de los medios, que emite y manipula fantasmas.

Destrucción de la esfera de la opinión pública

Ya forma parte de la vida de la mayoría de la población brasileña el ser espectador de un tipo de programa de televisión en el que la intimidad de las personas es el tema central del espectáculo: programas con auditorio, de entrevistas y debates con adultos, jóvenes y niños contando sus preferencias personales, desde el sexo hasta un juguete, de la cocina hasta el vestuario, de la lectura a la religión, del acto de escribir o montar una pieza teatral hasta los hábitos de ocio y cuidados corporales. El punto culminante de este tipo de espectáculo es el programa llamado Gran Hermano.

Los programas de radio y de televisión se vuelven cada vez más un consultorio sentimental, sexual, gastronómico, geriátrico, ginecológico, culinario, de cuidados del cuerpo (gimnasia, cosmética, vestuario, medicamentos), de jardinería, carpintería, bastidores de la creación artística, literaria y de la vida doméstica. Los entrevistados y polemistas, los competidores en los debates con auditorio, los que aparecen en los noticieros, todos son invitados e incluso instados con vigor a hablar de sus preferencias, que van desde gustos de helado hasta partidos políticos, desde libros y películas hasta hábitos sociales. No es casual que los noticieros, en la radio o la televisión, al promover entrevistas en las que la noticia se intercala con la palabra de quienes intervienen directa o indirectamente en los hechos, tengan siempre a un periodista preguntando: «¿Qué sintió/ siente usted sobre esto?» o «¿qué creyó/cree de aquello?» o «¿Le gusta/ no le gusta tal cosa?». No se pregunta a los entrevistados lo que piensan o cómo juzgan los acontecimientos, sino lo que sienten o creen, si les agrada o desagrada. Hay reportajes, en radio o televisión, que simulan una escena doméstica —un almuerzo o una cena— o que se realizan en la casa del entrevistado durante el desayuno, almuerzo o cena, en los que se exhibe la casa, se describen y comentan los hábitos cotidianos, se muestran los álbumes de familia o la propia familia en vivo y en directo. Una emisora de televisión brasileña consiguió, con osadía y exclusividad, una entrevista con el presidente de Libia, inmediatamente después de un bombardeo de la fuerza aérea estadounidense en su casa en 1986. Fue vergonzoso para Gadafi y para el espectador escuchar las preguntas: «¿Qué sintió cuando escuchó el bombardeo? ¿Qué sintió cuando vio amenazada a su familia? ¿Qué le pareció tal acto de los enemigos?». Ninguna pregunta sobre el significado del atentado en la política y en la geopolítica de Oriente Medio; ningún intento por quebrar el bloqueo de información al que se encuentra sometida Libia por las agencias de noticias estadounidenses. La larga entrevista se redujo a los sentimientos paternos y conyugales de Gadafi durante el terrorismo enemigo. «¿Dónde vive actualmente su familia?», preguntaba el periodista. «¿La extraña?». En síntesis, el

acontecimiento político fue transformado en tragedia de la vida doméstica y personal de uno de los líderes más importantes del mundo árabe.

También se volvió una costumbre nacional que los diarios y revistas se especialicen cada vez más en llamadas telefónicas a «personalidades», preguntándoles sobre lo que leen en ese momento, la película que fueron a ver la última semana, la ropa que usan para dormir, el recuerdo infantil más querido que guarda su memoria, la música que preferían a los 15 años, lo que sentirían en caso de una catástrofe nuclear o ecológica, o de un genocidio, o de un resultado electoral, su helado preferido, su restaurante favorito, su perfume predilecto. Los temas son equivalentes, las preguntas son todas sobre gustos o preferencias, todo se reduce a la misma banalidad de «me gusta» o «no me gusta», de «me parece genial» o «me parece horrible».

Esta misma tendencia aparece, por ejemplo, como norma de trabajo de muchos escritores de artículos de diarios y revistas, que no nos informan sobre hechos, acontecimientos o situaciones, sino que gastan páginas enteras contando sus sentimientos, sus impresiones y opiniones sobre personas, lugares, objetos, acontecimientos y hechos que seguimos sin conocer porque sólo conocemos sus sentimientos e impresiones sobre ellos. Este procedimiento terminó convirtiéndose incluso en el paradigma de las reseñas de libros y películas. La reseña comienza contándonos que su autor conoce del tema más que el escritor, director, compositor o intérprete de la obra. Después de asegurar su superioridad ante el lector, el reseñista —sin decirnos todavía de qué está hablando— nos cuenta las excelentes ideas que tuvo durante la lectura, proyección o audición de la obra. A continuación, nos cuenta las asociaciones que le sugiere la obra reseñada respecto a otras, revelándonos a un crítico muy cultivado en su área de conocimiento. Más adelante, y en la medida de lo posible, nos narra algún hecho que deje entrever que conoce personalmente al autor de la obra y lo que piensa de él. Finalmente, en el último párrafo, se nos informa del título, el argumento, el nombre del autor y dónde encontrar la obra. Al final de la lectura no sabemos nada sobre el autor o la obra, pero sabemos muchísimo sobre las preferencias y los gustos del crítico.

Sin duda, nadie ignora que este tipo de programas de radio y televisión, de entrevistas, crónicas y reseñas obedecen a los patrones de mercado: al expresar sus preferencias, la «personalidad» (sea el entrevistado, el cronista o el reseñista) valida un producto y garantiza su venta en el mercado cultural, en el mercado político o en el mercado tout court. Es el mismo procedimiento que se utiliza de

manera directa en la propaganda, que puede recurrir tanto a los estereotipos del ama de casa feliz (teniendo orgasmos con la calidad del detergente o de la margarina), de los jóvenes felices y saludables, destinados al éxito y a la exhibición del placer en todas sus formas (placer suscitado por objetos que perdieron su cualidad de símbolos sexuales para convertirse directamente en fetiches sexuales), de niños felices y tranquilos, destinados al amor familiar (amor definido por la capacidad de los familiares de satisfacer y de gratificar inmediatamente a los niños con el consumo de objetos, de cultivar el narcisismo infantil hasta sus últimas consecuencias). El estereotipo de la propaganda puede alcanzar el punto máximo de irrealidad cuando el producto es anunciado por actores que representan, ahora para el consumidor, el papel que representan en las novelas, de manera que, en esa duplicación ficcional del actor como propagandista, reencontramos la misma situación de las personalidades entrevistadas sobre sus gustos y preferencias.

Como observa Christopher Lasch en su libro La cultura del narcisismo,[35] los mass media convirtieron en irrelevantes las categorías de verdad y falsedad, y las sustituyeron por las nociones de credibilidad o plausibilidad y confiabilidad: para que algo sea aceptado como real alcanza con que se muestre como creíble o plausible, o como ofrecido por alguien confiable. Los hechos cedieron el lugar a las declaraciones de «personalidades autorizadas», que no transmiten informaciones sino preferencias, las que se convierten inmediatamente en propaganda. Como escribe Lasch, «sabiendo que un público cultivado se encuentra ávido de hechos y cultiva la ilusión de estar bien informado, el propagandista moderno evita eslóganes grandilocuentes y se atiene a los «hechos», creando la ilusión de que la propaganda es «información». Este procedimiento es empleado por las burocracias (empresariales y estatales) a través del discurso especializado de la técnica y de la pseudociencia, que «provee» a los funcionarios información y al público desinformación. En el caso del Estado, la sutileza consiste en aumentar intencionalmente la oscuridad del discurso para que el ciudadano se sienta más informado cuando menos pueda razonar, convencido de que las decisiones políticas están en manos de especialistas —creíbles y confiables— que lidian con problemas incomprensibles para legos.

¿Cuál es el sustento de la credibilidad y la confiabilidad? La respuesta se encuentra en otro punto común de los programas con auditorio, las entrevistas, los debates, las entrevistas telefónicas de las radios, revistas y diarios, los comerciales. Se trata del apelo a la intimidad, a la vida privada como soporte y

garantía del orden público. En otras palabras, los códigos de la vida pública pasan a ser determinados y definidos por los códigos de la vida privada, aboliendo así la diferencia entre espacio público y espacio privado.

Las relaciones interpersonales, las relaciones intersubjetivas y las relaciones grupales aparecen con la función de ocultar o disimular las relaciones sociales en cuanto sociales y las relaciones políticas en cuanto políticas, en la medida en que la marca de las relaciones sociales y políticas es la de ser determinadas por las instituciones sociales y políticas, esto es, ser relaciones mediadas, a diferencia de las relaciones personales, que son inmediatas, es decir, definidas por la relación directa entre las personas. Por esto mismo, en estas últimas los sentimientos, las emociones, las preferencias y los gustos tienen un papel decisivo. Las relaciones sociales y políticas, que son mediaciones relativas a intereses y derechos regulados por instituciones, por la división social de las clases y por la separación entre lo social y el poder político, pierden su especificidad y pasan a operar bajo la apariencia de la vida privada, referida por tanto a preferencias, sentimientos, emociones, gustos, agrado y rechazo.

La destrucción de una categoría esencial de las democracias, como lo es la de opinión pública, no es casual, sino una consecuencia necesaria de esta privatización de lo social y de lo político. En sus inicios liberales, ésta era definida como expresión, en el espacio público, de una reflexión individual o colectiva sobre una cuestión controvertida y concerniente al interés o al derecho de una clase social, de un grupo o incluso de la mayoría. La opinión pública era un juicio emitido en público sobre una cuestión relativa a la vida política, era una reflexión hecha en público y por eso se definía como uso público de la razón y como derecho a la libertad de pensamiento y de expresión.

Es sintomático que hoy se hable de «sondeo de la opinión». En efecto, la palabra «sondeo» indica que no se busca la expresión pública racional de intereses o derechos, sino un fondo silencioso, un fondo no formulado y no reflexionado. En otras palabras, se busca hacer aparecer lo no pensado, lo que existe bajo el modo de sentimientos y emociones, de preferencias, gustos, rechazos, predilecciones, como si los hechos y acontecimientos de la vida social y política pudieran llegar a expresarse por sentimientos personales. En lugar de opinión pública, tenemos manifestación pública de sentimientos.

Esto explica el porqué de la pregunta que los periodistas dirigen incansablemente a los entrevistados: lo que sienten o sintieron delante de los

acontecimientos, pues de este modo queda en manos del emisor de noticias ofrecer informaciones, interpretaciones y explicaciones, con una jerga pseudotécnica o científica incomprensible, de tal manera que produzca en los demás la ilusión de que conocen los hechos porque tienen sentimientos y preferencias sobre ellos, porque confían en los sentimientos de los entrevistados y porque algún especialista ofreció una explicación creíble.

Nada más incómodo y, al mismo tiempo, nada más iluminador que esos momentos en que el noticiero pone en sus ondas sonoras o pantallas a los participantes de un acontecimiento hablando de sus sentimientos, mientras los locutores explican e interpretan lo que sucede, como si los participantes fueran incapaces de pensar y de emitir un juicio sobre aquello de lo cual fueron testigos directos y parte involucrada. Incómodo, porque la radio y la televisión declaran tácitamente la incompetencia de los participantes e involucrados para comprender y explicar hechos y acontecimientos de los que son protagonistas. Iluminador, porque este procedimiento permite crear, en el momento mismo en que sucede, la versión del hecho y del acontecimiento como si fuera el propio hecho y el propio acontecimiento. Así, se establece claramente una división: los participantes «sienten», por tanto no saben ni comprenden (no piensan); en contrapartida, el locutor piensa, por tanto sabe y, gracias a su saber, explica el acontecimiento. ¿Qué significa esto?

Muchos suponen que el totalitarismo descrito por Georges Orwell en su libro 1984 es algo que sucede en los países del Este europeo y asiático. En esos regímenes totalitarios habría instituciones semejantes a la creada por Orwell con el nombre de Ministerio de la Verdad, cuya función es producir la mentira: destruye e inventa palabras (produce la «neolengua», que dice sólo lo que los dirigentes quieren que sea dicho), reescribe la historia de acuerdo con los designios del poder y abole la memoria de los acontecimientos reales. Los que juzgan que 1984 se refiere a los regímenes totalitarios se volvieron incapaces de percibir que, en los llamados países democráticos, los procedimientos orwellianos se utilizan cotidianamente, delante de nuestros ojos y oídos, no sólo en la medida en que somos oyentes, telespectadores o lectores, sino de manera más aterradora, cuando somos protagonistas de aquello que el «formador de opinión» (el periodista en la radio, en la televisión o en la prensa) describe y narra, y que no tiene nada que ver con el acontecimiento o hecho del que somos testigos directos o participantes directos. Testigos, participantes, protagonistas, entrevistados, oyentes, espectadores, lectores, a nosotros sólo nos quedan los sentimientos y las emociones, porque la opinión es emitida desde otro lugar, el

lugar del saber como lugar del poder (volveremos sobre esto más adelante).

Es posible percibir tres desplazamientos por los que pasaron la idea y la práctica de la opinión pública: el primero, como señalamos, es la sustitución de la idea de uso público de la razón para expresar intereses y derechos de un individuo, un grupo o una clase social por la idea de expresión en público de sentimientos, emociones, gustos y preferencias individuales. El segundo, como también observamos, es la sustitución del derecho de cada uno y de todos a opinar en público por el poder de algunos para ejercer este derecho, surgiendo así la curiosa expresión «formador de opinión» aplicada a intelectuales, artistas y periodistas. El tercero, que todavía no habíamos mencionado, surge de un cambio en la relación entre los varios medios de comunicación bajo los efectos de las tecnologías electrónicas y digital, y de la formación de oligopolios mediáticos globalizados (algunos autores afirman que el siglo

XXI

comenzó con la existencia de diez o doce conglomerados de mass media de alcance global). Este tercer desplazamiento se refiere a la forma de ocupación del espacio de la opinión pública por los profesionales de los medios de comunicación.

El caso más interesante es, sin duda, el de la prensa escrita. En otra época, a los diarios les correspondía la tarea noticiosa, y un periódico era fundamentalmente un órgano de noticias. Sin duda, un diario poseía opiniones y las expresaba: esto se hacía, por un lado, a través de los editoriales y de los artículos de los no-periodistas; por otro lado, por el modo de presentación de la noticia (elección de los titulares y de la «mirada», determinación de la página en que debería aparecer y junto a cuáles otras, los tamaños del texto, la presencia o ausencia de fotos, etc.). Pues bien, con los medios electrónicos y digitales y en la televisión, los hechos tienden a ser informados en cuanto están ocurriendo, de manera que la función informativa del diario fue perjudicada, pues la noticia impresa es posterior a su transmisión por los medios electrónicos y por la televisión. Dicho en el lenguaje habitual de los medios de comunicación: en el mercado de noticias, el periodismo impreso está perdiendo competitividad (algunos llaman a esto progreso; otros, ¡racionalidad inexorable del mercado!).

El resultado de esta situación fue doble: por un lado, la noticia se presenta de forma mínima, rápida y, a menudo, inexacta (paradigma de esto es el noticiero

US Today y el modelo conocido como newsletter); y, por otro, se produjo el pasaje gradual del diario como órgano de noticias a órgano de opinión. Es decir que los periodistas cuentan e interpretan las noticias, opinando sobre ellas. Desaparece gradualmente una figura esencial de periodismo: el periodismo de investigación, que deja lugar al periodismo asertivo o de opinión. Los periodistas pasan así a ocupar el lugar que tradicionalmente correspondía a grupos, clases sociales y partidos políticos. Pero además, su opinión no se limita al medio impreso: sirve como material para programas de noticias de radio y televisión, es decir, en esos programas, la noticia es interpretada y evaluada a partir de la referencia a las columnas de los diarios.

Los desplazamientos mencionados y particularmente este último no tendrían graves consecuencias si no hubieran ocurrido al mismo tiempo en que se concentró el poder económico mediático. Desde este punto de vista, los medios de comunicación tradicionales (diario, radio, cine, televisión) siempre fueron propiedad privada de individuos y grupos, y expresaban inevitablemente sus intereses particulares o privado —aunque esto siempre haya impuesto problemas y limitaciones a la libertad de expresión, que fundamenta la idea de expresión pública—. Hoy, sin embargo, los diez o doce conglomerados de alcance global controlan no sólo los medios tradicionales sino también los nuevos medios electrónicos y digitales, y evalúan en términos de costo-beneficio las ventajas y desventajas del periodismo escrito o de la prensa, pudiendo liquidarla si no acompaña el aire de los tiempos que corren.

Existen estudios que muestran que, en un intento por salvarse, «el periodismo se está volviendo cada vez más rápido, inexacto y barato» y que, para intentar conservar un público lector, considera que debe dirigirse a públicos específicos. De este modo, se produce un «ascenso del partidismo que, sin embargo, deja al lector todavía más desconfiado en relación a las noticias». Y, finalmente, para asegurar lo que se ha dado en llamar credibilidad y plausibilidad, al hacer periodismo asertivo y de opinión, rápido y barato, el periodista pasa a «realizar búsquedas asertivas globales [vía internet y consulta a «personalidades»] de manera aleatoria y automática, y a mezclar informaciones confiables con informaciones no confiables».[36]

Rápido, barato, inexacto, partidista, mezcla de informaciones aleatoriamente obtenidas y poco confiables, sin investigación, de opinión o asertivo, detentor de la credibilidad y la plausibilidad, el periodismo se volvió protagonista de la destrucción de la opinión pública.

Puesta en escena: la producción del simulacro

Para muchos, el mayor maleficio que trajeron los medios de comunicación a la cultura de masas fue la banalización cultural y la reducción de la realidad a la mera condición de espectáculo. No creemos que la dimensión de espectáculo haya sido creada por la comunicación de masas ni que el espectáculo, en cuanto tal, sea un maleficio para la cultura, pues lo propio de la obra de pensamiento y de la obra de arte es ofrecerse y exponerse al pensamiento, a la sensibilidad y a la imaginación de otro para que éste les confiera sentido y las continúe. Espectáculo y especulación poseen el mismo origen y están ligados a la idea del conocimiento como operación de la mirada y del lenguaje. La cultura está impregnada de su propio espectáculo, del hacer ver y del dejarse ver.[37] La cuestión, por tanto, no se plantea directamente sobre los espectáculos, sino sobre lo que sucede con el espectáculo cuando éste es capturado, producido y enviado por los medios de comunicación de masas.

Tomemos un ejemplo. ¿Qué es la misa católica sino el espectáculo del misterio de lo sagrado? Cuando aquel que la oficia, en el momento de la consagración, levanta la hostia y el cáliz, y pronuncia palabras mágicas sobre el misterio sagrado, la catedral —silenciosa bajo el tintinar de las campanas e inundada por el perfume del incienso— da lugar a un gigantesco espectáculo ofrecido a los fieles: la encarnación de la divinidad en objetos hasta entonces insignificantes. La transubstanciación del pan y del vino en cuerpo de Dios es espectáculo, misterio especulativo y exposición de lo absoluto a la mirada, al corazón y a la mente de los fieles.

Pues bien, en 1990, el 25 de enero, día del aniversario de la ciudad de San Pablo, se rezó en la Catedral da Sé una misa solemne a la que comparecieron la intendenta de la ciudad y el gobernador del Estado, ambos acompañados por sus secretarios de gobierno. Los fieles, sin embargo, no pudieron presenciar la misa. En el espacio entre la nave y el altar se colocaron cámaras de televisión, reflectores, micrófonos, fotógrafos, reporteros, técnicos. Además de dificultar la visión de los presentes, los relatores del acontecimiento se volvieron también oficiantes, sólo que de otra ceremonia y, en tanto oficiantes, interfirieron en la ceremonia religiosa, hablando al mismo tiempo que los sacerdotes, desplazando

máquinas y luces, narrando para quienes estaban en su casa lo que sucedía en la iglesia (como si los que asistían a la transmisión no supieran lo que era la misa y necesitaran explicación). En el momento del ofertorio, hubo grandes movimientos de cámaras, reflectores, micrófonos y personas al mando del oficio comunicativo, dirigiéndose de la nave hacia el interior del altar para, desde allí, enfocar, no a los sacerdotes, sino a las autoridades políticas. En el instante de la consagración y elevación del cáliz y de la hostia, en lugar del silencio, del incienso y de la reverencia por el misterio máximo del cristianismo se oyeron clicks de cámaras fotográficas, flashes de luces de los reflectores, órdenes a los cameramen y voces de los presentadores que transmitían la ceremonia. Para el alma del fiel allí presente, fue un instante de profanación absoluta y, al mismo tiempo, para los que estaban en casa, a pesar de ser «explicada», la misa probablemente no había perdido su dignidad. Aún más, la misa que oyeron y vieron no fue la misa que sucedió, sino su fantasma, su simulacro, pues aquella que de hecho aconteció fue profanada. Y no sólo eso: en la misa que realmente tuvo lugar, nadie —ni los fieles, ni los sacerdotes— podía tener una mirada que estuviera en todos lados al mismo tiempo (contemplar el altar desde lo alto, desde el centro, por los costados, estar en el lugar del sacerdote, mirando a los fieles, y luego en el lugar de ellos, mirando a los oficiantes). La ubicuidad de las cámaras, compitiendo con la omnividencia de Dios, produjo una misa inexistente, que fue el objeto «transmitido». Creemos que éste es el punto que merece la atención: el pasaje del espectáculo al simulacro, la nulificación de lo real y de los símbolos por las imágenes y por los sonidos enviados al espectador.

Otro ejemplo. En el libro Viagem na irrealidade cotidiana [Viaje a la irrealidad cotidiana],[38] Umberto Eco distingue la televisión antigua (que llama la «paleotelevisión») de la actual (que llama «neotelevisión»). En la paleotelevisión, escribe el autor, el evento sucedía de manera independiente a su transmisión. En la «neotelevisión», el acontecimiento se prepara para ser transmitido. De este modo, en el fútbol, la vieja pelota de cuero fue sustituida por la pelota ajedrez televisiva y, en los estadios, los anuncios de publicidad fueron colocados en lugares estratégicos, que permiten su transmisión continua, hasta terminar directamente en las camisetas de los jugadores.

Para mostrar la diferencia entre las dos formas de televisión, Eco toma las retransmisiones de la boda de Grace Kelly con el príncipe Rainiero de Mónaco, y el de la princesa Diana con el príncipe Carlos. En ambos casos, tuvo lugar un momento político-diplomático, una marcha militar, una liturgia religiosa y una historia de amor. El primero, sin embargo, ocurrió en la época de la

paleotelevisión, es decir, fue organizado sin ninguna referencia al hecho de que sería transmitido, y la televisión tuvo que «arreglárselas» para retransmitir un acontecimiento que ocurría por cuenta propia (aunque la cámara buscara privilegiar imágenes de opereta, esto es, del romance color de rosa entre el príncipe y la plebeya). Para el segundo, en cambio, ya se había pasado a la neotelevisión. Ahora, sostiene Eco, «era absolutamente claro que todo lo que sucedía estaba ensayado para la televisión». La televisión determinó los colores de los vestuarios y sombreros de las familias de los novios e invitados, la decoración de la catedral y del palacio: todo tenía un tono pastel, para lograr un «aire de primavera televisiva». El vestido de la novia no fue hecho para ser visto de frente, de lado o de atrás, sino para ser visto desde arriba, donde se localizaban las cámaras. Y los caballos de la realeza fueron tratados durante una semana con pastillas especiales, «de manera tal que su estiércol fuera de un color telegénico». Nada quedó librado al azar: Londres entera fue preparada como un estudio construido para la

TV

. En otras palabras, el espectáculo no se refería al acontecimiento, sino a la puesta en escena del acontecimiento, al simulacro.

Transformado en simulacro, ¿qué es el espectáculo? En su libro La sociedad del espectáculo, Guy Debord escribe:

> El espectáculo se presenta al mismo tiempo como la sociedad en su conjunto, como una parte de la sociedad y como instrumento de unificación. Como parte de la sociedad, se trata expresamente del sector que concentra toda mirada y toda consciencia. Al estar separado, ese sector es el lugar de la mirada engañada y de la falsa consciencia; la unificación que realiza no es más que el lenguaje oficial de la separación generalizada.[39]

En el caso de Brasil, un ejemplo contundente de neotelevisión es el programa dominical de la Red Globo de Televisión denominado Fantástico, que lleva significativamente el subtítulo de «El show de la vida». El programa acompaña de cerca los acontecimientos nacionales, pero raramente los menciona de manera directa. En vez de esto, las imágenes y los textos ofrecen una interpretación y un

comentario indirectos. Supongamos, por ejemplo, que el gobierno federal anuncia un crecimiento significativo del empleo formal en el país. El programa va a interpretar y comentar el hecho, poniéndolo en escena sin mencionarlo una sola vez: si la empresa de televisión apoya al gobierno, el «show de la vida» presentará una escena con jóvenes y ancianos que obtuvieron empleos y están muy felices; si la empresa se opone al gobierno, la escena exhibirá personas desempleadas, de diversas edades y clases sociales. Más allá de que esas escenas puedan tener un fuerte impacto político, gracias a la puesta en escena de la información y al ocultamiento de la intención persuasiva, el fuerte de Fantástico se encuentra en el tratamiento dado a la ciencia y a la técnica. En una inversión verdaderamente fantástica, los descubrimientos técnicos y científicos se presentan como si fueran obras de magia: los laboratorios son escenificados para aparecer en tonos pasteles en la pantalla, muy iluminados, repletos de aparatos incomprensibles, dando la impresión de un saber que escapa al común de los mortales, que se coloca delante de ellos como si fueran las modernas cavernas de magos y brujas; las charlas y las declaraciones de los científicos y técnicos son «editadas», esto es, seleccionadas y cortadas, para enfatizar los aspectos supuestamente misteriosos y milagrosos del trabajo científico y técnico. La inversión, con todo, no se interrumpe en ese punto, sino que prosigue: si no es el mismo domingo, ciertamente al siguiente, astrólogos, lectores de cartas, de piedras y de manos son presentados como científicos, de manera que, ahora, la magia se presenta como ciencia. De la astrología a la astronomía y de ésta a aquélla no hay solución de continuidad, así como es continuo el movimiento de vaivén entre, por ejemplo, la investigación biológica y las pociones del curandero. La puesta en escena se realiza por medio de una operación precisa: la ciencia simula la magia, y la magia simula la ciencia. Sin duda, ¡eso es fantástico! El programa, sin embargo, sólo se completa en el momento en que el descubrimiento científico y lo pintoresco, la aplicación técnica y la operación milagrosa son igualmente elevadas o depreciadas por la figura de la autoridad, esto es, del/la «conductor/a», que se coloca como detentor del «verdadero saber» porque detiene el poder de interpretar, comentar, traducir y transmitir la supuesta información a través de la manipulación de simulacros.

Una crítica contundente de la neotelevisión o de la puesta en escena aparece en el cine con la película The Truman Show. El título, como puede observarse, es un juego de palabras en inglés con los vocablos true, man y show. Truman es un nombre propio, un apellido; true quiere decir verdadero (se pronuncia «tru»); man, hombre; show, espectáculo, y el verbo to show quiere decir mostrar. El título dice, por lo tanto, «el espectáculo del hombre verdadero».

¿De qué se trata? De un joven, Truman, quien, al nacer, fue vendido por su familia a un programa de televisión, Truman Show, transmitido en vivo durante 24 horas para todo el país. Truman no sabe que es un personaje de televisión y no sabe que la ciudad donde nació, creció y vive, la escuela a la que asistió, el empleo que posee, las personas que conoce y con quienes convive no existen realmente, sino que son actores. No sabe que, desde su nacimiento, vive en un escenario y que es visto por todo el país a toda hora del día. Por casualidad descubre la verdad (en inglés, verdad de dice truth) y tendrá que tomar una decisión esencial: permanecer en la ficción como espectáculo (show) o volverse un hombre verdadero (en inglés, true man) y mostrar (en inglés, to show) la verdad, enfrentándola. El protagonista se decidirá por la segunda alternativa. El punto culminante de la película, sin embargo, se encuentra en la actitud del público de televisión: aunque sabe que todo es una farsa, durante años este público acompañó el programa como si el espectáculo de la vida de Truman fuera realidad; sin embargo, tomó la decisión del protagonista, real y verdadera, como si fuese ficción. Truman distingue realidad y ficción, verdad y simulacro, pero el público se volvió irremediablemente incapaz de tales distinciones.

Esta película critica un estilo de programa de la televisión norteamericana que fue copiado por la televisión brasileña en dos versiones: La casa de los artistas (retransmitido por Sistema Brasileño de Televisión,

SBT

) y Gran Hermano (retransmitido por la Red Globo).

La mayoría del público brasileño tal vez no sepa qué es y quién es Big Brother, o el Gran Hermano (la mejor traducción sería «Hermano mayor»). Es un personaje de la novela de George Orwell, 1984, que mencionamos al comienzo del texto. Escrita en 1948 (fecha invertida en 1984), la novela tiene lugar en una sociedad totalitaria, en la que todos son permanentemente vigilados por cámaras de televisión. En caso de infringir alguna de las reglas o leyes, los ciudadanos son presos y torturados, sometidos a violentos procesos físicos y psíquicos de condicionamiento para no transgredir las reglas nuevamente. Allí reinan la soledad, la imposibilidad y el miedo de comunicarse. Como forma de compensación, todos los días y varias veces por día las personas «conversan» con una pantalla de televisión en la que hay un rostro bondadoso, el Big Brother o Gran Hermano (o Hermano Mayor), que los vigila y en verdad no les dice nada sino que les da órdenes. Esa extraordinaria y terrible novela sobre el control de

los cuerpos, corazones y mentes de los individuos por sistemas crueles de vigilancia en las sociedades totalitarias fue banalizado, transformándose en un programa de televisión «gracioso y divertido». Un entretenimiento.

Pero el punto culminante de la puesta en escena y del simulacro fue alcanzado, sin duda, por la red de noticias

CNN

con la retransmisión, en vivo y en directo, de la Guerra del Golfo en 1991, transformada en fiesta de fuegos artificiales, sin muertos ni heridos, sin dolor y sin olor. Un entretenimiento.

Entretenimiento

La filósofa Hannah Arendt[40] llamó la atención sobre la transformación de la cultura bajo el imperio de la comunicación de masas, esto es, la transformación del trabajo cultural, de las obras de pensamiento y de las obras de arte, de los actos cívicos y religiosos y de las fiestas en entretenimiento. Evidentemente, escribe, los seres humanos necesitan del ocio y del entretenimiento de manera vital: ya sea, como explicaba Marx, para que la fuerza de trabajo aumente su productividad gracias al descanso; ya sea, como mostraron estudiosos marxistas, para que el control social y de la dominación se perpetúen por medio de la alienación; ya sea, como señala la propia Arendt, porque el ocio y el entretenimiento son exigencias vitales del metabolismo humano.

Nadie puede estar en contra del entretenimiento, aunque pueda ser crítico de algunas modalidades que conllevan la dominación social y política. Sea cual fuera nuestra concepción del entretenimiento, es cierto que su característica principal no es el mero reposo, sino también el pasatiempo. Es un dejar pasar el tiempo como tiempo libre y sin obligaciones, como tiempo nuestro (incluso cuando ese «nuestro» es una ilusión). El pasatiempo o entretenimiento tiene que ver con el tiempo biológico y el ciclo vital de reposición de fuerzas corporales y psíquicas. El entretenimiento es una dimensión de la cultura tomada en su sentido amplio y antropológico, pues es la manera en que una sociedad inventa sus momentos de distracción, diversión, ocio y reposo. Sin embargo, por eso

mismo, el entretenimiento se distingue de la cultura entendida como trabajo creador y expresivo de las obras de pensamiento y de arte.

A través del prisma de la creación y expresión de obras de pensamiento y de obras de arte, la cultura posee tres trazos principales que la alejan del entretenimiento. En primer lugar, es trabajo; o sea, movimiento de creación del sentido. Esto sucede cuando la obra de arte y el pensamiento capturan la experiencia del mundo dado para interpretarla, criticarla, trascenderla y transformarla: es la experiencia de lo nuevo. En segundo lugar, es la acción que hace pensar, ver, reflexionar, imaginar y sentir lo que se esconde bajo las experiencias vividas o cotidianas, transformándolas en obras que las modifican porque se vuelven conocidas (en las obras de pensamiento), densas, nuevas y profundas (en las obras de arte). En tercer lugar, en una sociedad de clases, de explotación, dominación y exclusión social, la cultura es un derecho del ciudadano, derecho de acceso a los bienes y obras culturales, derecho de hacer cultura y participar de las decisiones sobre la política cultural.

Con la imagen de la cultura de masas, los medios de comunicación niegan estas características de la cultura. Bajo la noción de mass media, las obras de pensamiento y de arte corren varios riesgos, como: 1) pasar de expresivas a reproductivas y repetitivas; 2) de ser trabajo de creación a eventos para el consumo; 3) de experimentación de lo nuevo a consagración de lo consagrado por la moda y el consumo; 4) de ser duraderas a ser parte del mercado de la moda, pasajero, efímero, sin pasado y sin futuro; 5) de ser formas de conocimiento que desvelan realidades e instituyen relaciones con lo verdadero a ser ilusión falsificadora, disimulo, publicidad y propaganda.

Más que eso, la llamada «cultura de masas» se apropia de las obras culturales para consumirlas, destruirlas, anularlas en simulacros. Justamente porque el espectáculo se vuelve simulacro, y el simulacro se presenta como entretenimiento, los medios de comunicación de masa transforman todo en entretenimiento (guerras, genocidios, huelgas, fiestas, ceremonias religiosas, tragedias, políticas, catástrofes naturales y urbanas, obras de arte, obras de pensamiento). Dado que la destrucción de los hechos, acontecimientos y obras sigue la lógica del consumo, de la futilidad, de la banalización y del simulacro, no produce horror que todo se reduzca, al fin y al cabo, a una cuestión personal de preferencias, gusto, predilección, aversión, sentimientos. Precisamente eso es el mercado cultural.

Destrucción de la autonomía del pensamiento y de las artes: industria cultural

A partir del examen del proyecto moderno, Boaventura de Souza Santos[41] considera que éste se asentó sobre dos pilares: el de la regulación y el de la emancipación. El pilar de la regulación se basó en tres principios: el Estado (o la soberanía indivisa, que impone la obligación política vertical entre los ciudadanos), el mercado (que impone la obligación política horizontal individualista y antagónica) y la comunidad (o la obligación política horizontal solidaria entre sus miembros). El pilar de la emancipación, por su parte, fue constituido por tres lógicas de autonomía racional: la racionalidad expresiva de las artes, la racionalidad cognitiva e instrumental de las ciencias y de la técnica, y la racionalidad práctica de la ética y del derecho. El proyecto de la modernidad juzgaba posible el desarrollo armonioso de la regulación y de la emancipación así como la racionalización completa de la vida individual y colectiva. Sin embargo, el carácter abstracto de los principios tuvo como consecuencia una tendencia a la maximización de cada uno de los pilares con la exclusión del otro, y la articulación entre el proyecto moderno y el surgimiento del capitalismo aseguró la victoria del pilar de la regulación contra el de la emancipación.

La victoria del pilar de la regulación (Estado y mercado) opera en el sentido de aplastar el pilar de la emancipación y, para esto, destruye la autonomía racional del pensamiento, de las artes, de la ética y del derecho.

Fundamentalmente, la autonomía racional del pensamiento y de las artes se refiere al fin de su subordinación a los imperativos de la religión institucionalizada en iglesia y formulada en teologías. En otras palabras, cuando no están al servicio de dogmas religiosos ni están ligadas a rituales religiosos, es decir, cuando su sentido y su valor dejan de ser definidos por su lugar en la legitimación de dogmas (obras de pensamiento) y en los cultos (obras de arte). Nada mejor para exponer la cuestión de la autonomía de las artes que el texto, hoy clásico, escrito por Walter Benjamin en 1935: el ensayo La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica.[42]

En este ensayo, Benjamin acompaña el movimiento histórico y social de pasaje

de las artes del campo religioso al de su autonomía, o al campo artístico propiamente dicho, distinguiendo el momento religioso del momento autónomo por la diferencia entre su «valor de culto» y su «valor de exposición». Para realizar este análisis, Benjamin introduce el concepto de «aura».

El aura es la absoluta singularidad de un ser —natural o artístico—, su condición de ejemplar único, que se ofrece en un aquí y ahora irrepetibles, su cualidad de eternidad y fugacidad simultáneas, su pertenencia necesaria al contexto en el que se encuentra y su participación en una tradición que le da sentido. En el caso de la obra de arte, el aura es su autenticidad, el vínculo interno entre su unidad y su durabilidad. La obra de arte tiene aura o es «aurática» cuando posee las siguientes cualidades: es única, una, irrepetible, duradera y efímera, nueva y participante de una tradición, capaz de volver distante lo que se encuentra próximo y extraño lo que parecía familiar porque transfigura la realidad.

Al surgir, las artes tenían como finalidad sacralizar y divinizar el mundo —volviéndolo distante y trascendente— y, al mismo tiempo, presentificar los dioses a los hombres —volviendo lo divino próximo e inmanente—, y este origen religioso transmitió a las obras una cualidad aurática, que conservaron incluso cuando dejaron de ser parte de la religión para volverse autónomas y bellas artes, o cuando se pasó de su inserción en el culto religioso a su autonomía en el culto de lo bello.

Si el culto de lo bello, al sustituir el culto de los dioses, conservó el carácter aurático de la obra de arte, es necesario, entonces, explicar cómo el aura se perdió o se destruyó. Su ocaso deriva de la «difusión e intensidad creciente de los movimientos de masas modernas», que desean apasionadamente que las cosas se encuentren «más próximas» y por eso aspiran a «superar el carácter único de todos los hechos por medio de su reproductibilidad».

Evidentemente, afirma Benjamin, el arte siempre fue reproductible, al discípulo le bastaba con imitar a su maestro. La cuestión, sin embargo, no se encuentra en el hecho de la reproducción, sino en la nueva modalidad del reproducir: la reproducción técnica, que permite la existencia del objeto artístico en serie y que, en ciertos casos, como en la fotografía, en el disco[43] y en el cine, vuelve imposible distinguir el original y la copia, esto es, deshace las ideas mismas de original y copia. Con la fotografía, el valor expositivo suple el valor de culto, aunque algo de éste siga permaneciendo todavía cuando se toma en cuenta, por ejemplo, el papel central del retrato o del rostro en los albores de la reproducción

fotográfica. Sin embargo, a partir del momento en que la figura humana se ausenta, prevalece enteramente el valor de exposición. Y no sólo esto. Benjamin considera que las polémicas del siglo

XIX

en torno a la fotografía y el cine como arte se basaban en una confusión, o mejor, en una concepción anacrónica del arte, pues no tomaban en cuenta que el cambio técnico traía consigo también un cambio en el concepto de «arte».

Si el periódico ilustrado estaba contenido virtualmente en la litografía, el cine sonoro estaba virtualmente contenido en la fotografía. La reproducción técnica del sonido comenzó a finales del siglo pasado y, con ella, la reproducción técnica alcanzó tal estándar de calidad que no sólo pudo transformar, con sus objetos, la totalidad de las obras de arte tradicionales (sometiéndolas a transformaciones profundas), sino que también llegó a conquistar para sí misma un lugar propio entre los procedimientos artísticos.

La destrucción del aura se encuentra inscripta y prefigurada como posibilidad en la propia esencia de la obra de arte porque, además del valor de culto, ésta posee también el valor de exposición, y este último suscita la reproductibilidad cuando las condiciones sociohistóricas la exigen y posibilitan.

A medida que la obra de arte se emancipa de su uso ritual, aumentan las ocasiones para que sea expuesta. La exponibilidad de un busto, que puede ser dislocado de un lugar a otro, es mayor que la de una estatua divina, que tiene una sede fija en el interior de un templo. La exponibilidad de un cuadro es mayor que la de un mosaico o fresco, que lo preceden. Y si la exponibilidad de una misa, por su propia naturaleza, no era tal vez menor que la de una sinfonía, ésta surgió en un momento en que su exponibilidad prometía ser mayor que la de la misa.[44]

Walter Benjamin asumía una posición optimista, pues imaginaba que la

reproducción de las obras de arte (en el libro, las artes gráficas, la fotografía, la radio, el fonógrafo y el cine) permitiría a la mayoría de las personas el acceso a creaciones que, hasta entonces, sólo unos pocos podían conocer y disfrutar. En otras palabras, esperaba que hubiera no sólo democratización de la cultura y de las artes, sino sobre todo que éstas pudieran colocarse en la perspectiva de la revolución comunista y de la crítica revolucionarias.

Este optimismo no era infundado. De hecho, cuando tomamos en consideración los efectos sociopolíticos del primer gran medio de comunicación de masas, esto es, la imprenta inventada por Gutenberg, podemos verificar su importancia para la democratización de la cultura. El primer libro impreso fue la Biblia, cuyos manuscritos en hebreo, arameo, griego y latín sólo eran leídos por especialistas (rabinos, sacerdotes, teólogos), mientras que el resto de la sociedad la escuchaba en idiomas que no comprendía. Al iniciar el movimiento de la Reforma protestante, a finales del siglo

XV

, Lutero tradujo la Biblia al alemán, y fue esa traducción la que Gutenberg imprimió. Por primera vez el texto sagrado de los cristianos podía ser leído por todos los que conocían el alemán. De la misma manera, Calvino traduce e imprime la versión francesa, y con la Reforma inglesa, llegan la traducción e impresión en inglés. Para difundir la religión reformada, los protestantes alfabetizaron a los fieles para que todos pudieran leer las Sagradas Escrituras. Como decía un historiador inglés, la Biblia fue democratizada. Esa lectura hizo que campesinos en Alemania, así como trabajadores del campo y de las ciudades en Inglaterra y Holanda, se dieran cuenta del abismo que separaba las enseñanzas bíblicas y las prácticas de los gobernantes, de los Grandes y de la Iglesia romana. Se dieron cuenta de la crueldad, de la injusticia y de la tiranía. Y se rebelaron en todas partes, exigiendo justicia y libertad.

De todos modos, el optimismo de Benjamin no era ciego. Así escribe, al comentar el significado social y político del cine:

Mientras el capitalismo siga conduciendo el juego, el único servicio que se puede esperar del cine en favor de la Revolución es el de permitir la crítica revolucionaria de las antiguas concepciones del arte. Al decir esto no negamos

que pueda ir todavía más lejos y favorecer la crítica revolucionaria de las relaciones sociales, incluso la del propio estatuto de la propiedad […] Las técnicas de reproducción aplicadas a la obra de arte modifican la actitud de la masa delante del arte. Muy reaccionaria frente a un Picasso, por ejemplo, la masa se muestra progresista frente a un Chaplin. La característica de un comportamiento progresista reside en el hecho de que el placer del espectáculo y la correspondiente experiencia vivida se unen, de modo directo e íntimo, con la actitud de quien conoce. Esta unión tiene una importancia social. A medida que disminuye la significación social de un arte, se asiste en el público a un divorcio creciente entre el espíritu crítico y la fruición de la obra.[45]

Mientras «el capitalismo siga conduciendo el juego», el fascismo es una posibilidad, como la experiencia histórica lo demuestra. Representado sobre todo por el movimiento futurista en las artes, el fascismo propone una cultura de masas fundada en la idea de la política como obra de arte, esforzándose por estetizar la política y emplear técnicas de comunicación para movilizar a las masas sin tocar el régimen de la propiedad. Pues bien, cuando el uso de las formas productivas se paraliza por el régimen de la propiedad, el crecimiento prodigioso del conocimiento científico y de los medios tecnológicos no se dirige a la abundancia y a la emancipación de masas, sino que conserva el desempleo y la ausencia de mercados. ¿Cómo dar salida al gigantesco potencial técnico contenido en el modo de producción? A través de la guerra. Ésta se vuelve, así, el gran elemento movilizador de masas. Estetizar la política significa glorificar la guerra o, como proclama el Manifiesto Futurista, declarar que «la guerra es bella». Benjamin concluye: «la tarea del comunismo es politizar el arte» en lugar de estetizar la política.

En otras palabras, Benjamin permanece atento a los efectos del juego capitalista.

De hecho, a partir de la segunda Revolución Industrial, en el siglo

XIX

, las artes fueron sometidas a una nueva esclavitud: las reglas del mercado capitalista. Surge la industria cultural, expresión acuñada por Theodor Adorno y Max Horkheimer para definir la transformación de las obras de arte en mercancías y la práctica del consumo de «productos culturales» fabricados en

serie. Perdida el aura, el arte no se democratizó, sino que se masificó y se convirtió en distracción y diversión para las horas de ocio.

Como escribieron Adorno y Horkheimer, la obra de arte no trasciende actualmente el mundo dado, sino que es «arte sin sueños». Es sueño en la medida en que adormece la creatividad, la consciencia, la sensibilidad, la imaginación, el pensamiento y la crítica tanto del artista como del público. Los productos de la industria cultural buscan ser alegremente consumidos, por algún medio, en estado de distracción. Cada uno de estos medios es, incluso, «un modelo del gigantesco mecanismo económico que, desde el inicio, mantiene todo bajo presión, tanto en el trabajo como en el ocio que se le asemeja».[46] En otras palabras, más allá del control sobre el trabajo, la clase dominante pasó a controlar también el descanso, pues ambos son mercancías; «el amusement es la prolongación del trabajo en el capitalismo avanzado. Es procurado por aquellos que quieren sustraerse a los procesos de trabajo mecanizados para estar de nuevo en condiciones de afrontarlo».[47]

¿Cuál es el efecto del entretenimiento como descanso? La hostilidad delante de todo lo que pueda ser algo más que una simple diversión, es decir que exija actividad en lugar de pasividad. De esta manera, bajo el poderío del capital, las obras de arte críticas y radicales fueron vaciadas para volverse entretenimiento. Y otras pasaron a producirse para celebrar lo existente, en lugar de comprenderlo, criticarlo y proponer otro futuro para la humanidad. La fuerza del conocimiento, crítica e invención de las artes quedó reducida a algunas producciones de arte erudito —el arte de vanguardia— y del llamado «arte de protesta», mientras que todo el resto fue destinado a un consumo rápido, transformándose en signo de estatus social y prestigio para artistas y consumidores, y en forma de control social para los propietarios privados de los medios de comunicación de masas.

¿Cómo opera la industria cultural?

En primer lugar, separa los bienes culturales por su supuesto valor de mercado: hay obras «caras» y «raras», destinadas a los privilegiados que pueden pagar por ellas, y que forman una elite cultural; y hay obras «baratas» y «comunes»,

destinadas a las masas. Así, en lugar de garantizar el mismo derecho de todos a la totalidad de la producción cultural, la industria cultural introduce la división social entre elite «culta» y masa «inculta».

En segundo lugar, crea la ilusión de que todos tienen acceso a los mismos bienes culturales, pues cada uno podría elegir libremente lo que desea, como el consumidor en un supermercado. Sin embargo, basta con prestar atención a los horarios de los programas de radio y televisión o a lo que se vende en los puestos de diarios y revistas para darnos cuenta de que las empresas de divulgación cultural ya seleccionaron de antemano lo que cada grupo social puede y debe oír, ver o leer. En el caso de los diarios y revistas, por ejemplo, la calidad del papel, la calidad gráfica de letras e imágenes, el tipo de titular y de notas publicadas definen el tipo de consumidor y determinan el contenido al que tendrá acceso y el tipo de información que podrá recibir. Si comparamos, en una mañana, cinco o seis diarios veremos que el mismo mundo —éste, en el que vivimos— se transforma en cinco o seis mundos diferentes o incluso opuestos, pues un mismo acontecimiento recibe cinco o seis abordajes diferentes según el lector al que la empresa periodística tiene interés —político o económico— en llegar.

En tercer lugar, inventa figuras llamadas «espectador medio», «oyente medio» y «lector medio», a las que se les atribuyen ciertas capacidades mentales «medias», ciertos conocimientos «medios» y ciertos gustos «medios», ofreciéndoseles productos culturales «medios». ¿Qué significa esto? La industria cultural vende cultura. Para venderla, debe seducir y agradar al consumidor. Para seducirlo y agradarlo, no puede asustarlo, provocarlo, hacerlo pensar, traerle informaciones nuevas que lo perturben, sino devolverle, con una apariencia nueva, lo que ya sabe, ya vio, ya hizo. La «media» es el sentido común cristalizado que la industria cultural devuelve con el aspecto de algo nuevo.

En cuarto lugar, define la cultura como ocio y entretenimiento, diversión y distracción, de modo que todo lo que en las obras de arte y de pensamiento significa trabajo creador y expresivo de la sensibilidad, de la imaginación, de la inteligencia, de la reflexión y de la crítica no tiene interés, no «vende». Masificar es, pues, banalizar la expresión artística e intelectual. En lugar de difundir y divulgar la cultura, despertar el interés por ella, la industria cultural realiza la vulgarización de las artes y del conocimiento.

Adorno y Horkheimer señalan que el «atrofiamiento de la imaginación y de la espontaneidad del consumidor cultural» no debe ser explicada en términos

psicológicos, pues «los propios productos paralizan tales facultades». Están hechos de tal modo que su aprehensión adecuada exige una percepción rápida, una capacidad de observación y competencia específicas, aunque impidan, en efecto, la actividad mental del espectador, si éste no quiere perder los acontecimientos que se desarrollan rápidamente enfrente suyo.

La condición posmoderna

Para evaluar el sentido posmoderno de la industria cultural y de los medios de comunicación de masas que la producen, conviene recordar brevemente lo que se dio en llamar la «condición posmoderna», esto es, el modo de existencia social y cultural dentro de la economía neoliberal.

¿Qué sucede cuando el capitalismo se convierte en su forma neoliberal?

Al examinar la nueva forma del capitalismo, David Harvey[48] señala la diferencia entre las fases industrial y posindustrial del capitalismo, y observa que, en la fase industrial, con el modelo fordista, el capital provocó el surgimiento de grandes fábricas (en las que eran visibles las divisiones sociales, la organización y la lucha de las clases) y se basó en la práctica del control de todas las etapas de la producción (desde la extracción de la materia prima a la distribución del producto en el mercado de consumo), así como en las ideas de calidad y durabilidad de los productos (que generaba, por ejemplo, la formación de grandes stocks para el paso de los años). En contrapartida, en la fase posindustrial imperan: 1) la fragmentación y la dispersión de la producción económica (que incide directamente en la clase trabajadora, que pierde sus referencias de identidad, de organización y de lucha); 2) la hegemonía del capital financiero; 3) la rotación extrema de la mano de obra; 4) los productos descartables (y por tanto el fin de las ideas de duración, calidad y almacenamiento); 5) la velocidad vertiginosa con la que toda calificación laboral se vuelve obsoleta a partir del surgimiento incesante de nuevas tecnologías; y 6) el desempleo estructural, producto de la automatización y de la alta rotación

de la mano de obra, lo que provoca exclusión social, económica y política. La desigualdad económica y social alcanza niveles nunca vistos y no sólo mantiene la distancia entre países ricos y países periféricos pobres, sino que también, en todos ellos, divide la sociedad en bolsas de riqueza y bolsas de pobreza.

El Estado, a su vez, se distancia del modelo de bienestar social en el que, como explica Francisco de Oliveira,[49] el poder público reglamentaba y fiscalizaba la economía. Los fondos públicos eran dirigidos no sólo para el financiamiento del capital sino también para el de la reproducción de la fuerza de trabajo, por medio de los derechos sociales o del salario indirecto (vacaciones, jubilación, educación y salud gratuitas, salario familiar, etc.). El agotamiento de este modelo político proviene de dos causas principales: por un lado, del endeudamiento del Estado o el déficit fiscal; por otro, de la presión, a través de sus teóricos, de los grupos capitalistas dirigentes contra la regulación estatal de la economía y sobre todo contra el financiamiento de los derechos sociales de los trabajadores, exigiendo que la totalidad de los fondos públicos sea dirigida al capital. Se implementa el Estado neoliberal y con él el encogimiento del espacio público y la ampliación del espacio privado, esto es, el mercado.

La dimensión económica y social de la nueva forma del capital es inseparable de una transformación sin precedentes de la experiencia del espacio y del tiempo, designada por David Harvey como «compresión espaciotemporal». La fragmentación y la globalización de la producción económica engendra dos fenómenos contrarios y simultáneos: por un lado, la fragmentación y la dispersión espacial y temporal; por otro, bajo los efectos de las tecnologías electrónicas y de la información, la compresión del espacio —todo sucede aquí, sin distancias, diferencias ni fronteras— y la compresión del tiempo —todo sucede ahora, sin pasado y sin futuro—. En otras palabras, la fragmentación y la dispersión del espacio y del tiempo condicionan su reunificación en un espacio indiferenciado (un espacio plano de imágenes fugaces) y un tiempo efímero desprovisto de profundidad.

Paul Virilio[50] habla de acronía[51] y atopía,[52] o de la desaparición de las unidades sensibles del tiempo y del espacio vividos por los efectos de la revolución electrónica e informática. La profundidad del tiempo y su poder diferenciador desaparecen bajo el poder de lo instantáneo. Por su parte, la profundidad de campo, que define el espacio de la percepción, desaparece con el poder de una localidad sin lugar y de las tecnologías de sobrevuelo. Vivimos bajo el signo de la telepresencia y de la teleobservación, que imposibilitan diferenciar entre la

apariencia y el sentido, lo virtual y lo real, pues todo nos es dado de manera inmediata bajo la forma de la transparencia temporal y espacial de lo que aparece, presentadas como evidencias.

Volátil y efímera, nuestra experiencia desconoce hoy cualquier sentido de continuidad y se agota en un presente sentido como instante fugaz. Al perder la diferenciación temporal, no sólo nos dirigimos a lo que Virilio llama «memoria inmediata», o ausencia de profundidad del pasado, sino que también perdemos la profundidad del futuro: la profundidad inscripta como posibilidad en la acción humana, posibilidad de determinar lo indeterminado y de sobrepasar situaciones dadas, comprendiendo y transformando su sentido.

Vale la pena citar aquí un largo pero significativo fragmento de La conversación infinita de Maurice Blanchot:

Queremos estar al tanto de todo lo que pasa en el momento exacto en que pasa. Queremos saber lo que pasa y donde pasa. En nuestros vídeos, en nuestros oídos no sólo se inscriben, sin atraso, las imágenes de los acontecimientos y las palabras que las transmiten, sino que, al final de cuentas, no hay más acontecimiento que ese movimiento de transmisión universal: reino de una enorme tautología.[53]

¿Qué sucede con los medios?

Los medios de comunicación —lenguaje, cultura, potencia imaginativa—, a fuerza de ser tenidos por simples medios, pierden su fuerza mediadora. Creemos conocer las cosas inmediatamente, sin imágenes o palabras, y en realidad sólo nos queda una prolijidad repetitiva, que no dice ni muestra nada. ¿Cuántas personas encienden la radio y dejan la habitación, satisfechas con ese ruido lejano? ¿Absurdo? De ningún modo. Lo esencial no es que un cierto hombre se exprese y otro lo escuche, sino que, nadie en particular hablando y nadie en particular escuchando, haya sin embargo palabra, y una suerte de promesa indefinida de comunicar, garantía del vaivén incesante de las palabras solitarias.[54]

Lo cotidiano, escribe Blanchot, ya no puede ser alcanzado, pues no es más lo que se vive, sino lo que se mira, se muestra, simulacro y descripción sin ninguna relación activa. El mundo entero se nos ofrece bajo la forma del mirar. Y nada puede inquietarnos. De hecho,

No tenemos que inquietarnos con los acontecimientos, desde que posemos una mirada desinteresada sobre una imagen, luego una mirada simplemente curiosa y, por fin, una mirada vacía, pero fascinada. ¿Para qué ser parte de una manifestación en la calle si al mismo tiempo, en el reposo y en la seguridad, gracias a un aparato de televisión, asistimos a la manifestación allí donde, producida y reproducida, se ofrece a nuestra vista en su conjunto, dejándonos creer que ella sólo existe para nosotros, sus testigos superiores?[55]

El efecto es evidente: la despolitización.

La práctica es sustituida por el pseudoconocimiento, por la mirada irresponsable, por una contemplación superficial, despreocupada y satisfecha. El mundo se vuelve espectáculo del espectáculo de la comunicación. El hombre, bien protegido entre las cuatro paredes de su casa y de su existencia familiar, deja que el mundo venga a él, sin peligro, seguro de que nada va a cambiar porque ve y oye. La despolitización está ligada a este movimiento. Y el hombre de gobierno, que siempre temió y teme a la calle, se alegra de ser sólo un emprendedor de espectáculos, hábil para adormecer en nosotros al ciudadano con el fin de mantener despierto en la semioscuridad y en la somnolencia al infatigable observador de imágenes.[56]

Los medios de comunicación

La expresión «comunicación de masas» fue creada para referirse a objetos tecnológicos capaces de transmitir la misma información para un vasto público o para la masa. Inicialmente se refería a la radio y el cine, pues la prensa suponía personas alfabetizadas, lo que no era necesario en el caso de la radio o el cine en sus comienzos. Poco a poco se extendió a la prensa, la publicidad o la propaganda, la fotografía y la televisión. Tales objetos tecnológicos son los medios a través de los cuales la información es transmitida y comunicada.[57]

En su famoso estudios sobre los nuevos medios de masas —que se volvió célebre con la afirmación «el medio es el mensaje»—, Marshall McLuhan[58] compara las diferencias pedagógicas de la educación basada en el libro impreso y la educación contemporánea, que emplea recursos audiovisuales. En la Antigüedad y en la Edad Media, subraya el autor, los alumnos aprendían al oír el profesor y repetir lo que éste decía, la enseñanza era fundamentalmente oral y exigía un gran trabajo de memoria, para el que existían incluso técnicas especiales de aprendizaje mnemotécnico. Además, en los cursos más avanzados, junto con las clases, los estudiantes copiaban o producían para su uso personal manuscritos de gramática, diccionarios, manuales básicos de aritmética y geometría. Lo enseñado y lo aprendido, al ser orales, eran colectivos, pues todos los estudiantes dependían de la clase dictada por el profesor y memorizaban lo enseñado por medio de discusiones y disputas con los colegas. Esta situación cambió con la llegada del libro impreso, pues no sólo los estudiantes comenzaron a tener acceso a los mismos materiales que los profesores, sino que las clases también comenzaron a basarse en los escritos, exigiendo menos memoria por parte de profesores y alumnos. Junto con esto, surgió el estudio solitario e individual como algo más importante que la discusión o la disputa colectiva.

Ahora bien, prosigue McLuhan, estamos presenciando el final de la «galaxia Gutenberg» (o sea, del libro impreso), con la llegada de la radio, el audio, la televisión y la computadora en las escuelas. De hecho, los nuevos medios de comunicación son visuales y sonoros, usan muy poco la escritura (con excepción de la prensa escrita) y estimulan la oralidad. Las escuelas, como las de la Antigüedad y la Edad Media, adoptan cada vez más los recursos audiovisuales para la enseñanza y el aprendizaje y reintroducen los trabajos de grupo y las discusiones colectivas.

Benjamin hablaba de «reproductibilidad» de la obra de arte, McLuhan habla de «mecanización» de la expresión humana. Escribe así, en un ensayo titulado «El

ruido y la furia»:

Antes de la prensa escrita, un lector era alguien que discernía y sondeaba enigmas. Luego de la prensa escrita, pasó a significar alguien que movía los ojos, que se escabullía a lo largo de la superficie del texto impreso. Hoy en día, en el final de este proceso, llegamos a unir la habilidad de leer velozmente con la distracción, en lugar de hacerlo con la sabiduría. Pero la prensa escrita, la mecanización de la escritura, tuvo lugar en el siglo

XIX

después de la fotografía, y enseguida llegó la mecanización de los gestos humanos en el cine. A eso siguió la mecanización del habla en el teléfono, en el fonógrafo y en la radio. Con el cine hablado y, finalmente, con la televisión, sobrevino la mecanización de la totalidad de la expresión humana, de la voz, del gesto y de la figura humana en acción. Cada uno de esos estadios de la mecanización de la expresión humana se comparó, en su ámbito, con la revolución desatada por la propia mecanización de la escritura.[59]

¿Qué es lo que los medios (o la mídia) hacen circular? ¿Qué es lo que transmiten? Bajo la forma de narraciones, novelas, cuentos, noticias, música, debates, danzas, juegos, espectáculos, transmiten informaciones. Entusiasmado con los medios de comunicación, McLuhan escribe en el mismo ensayo:

Esta es la época de transición de la era comercial, cuando la producción y distribución de utilidades absorbía el ingenio de los hombres. Pasamos hoy de la producción de mercancías empaquetadas para el empaquetamiento de la información. Antes, invadíamos [Estados Unidos] los mercados extranjeros con utilidades. Hoy, invadimos culturas enteras con información enlatada, diversión e ideas.[60]

Propaganda

La palabra «propaganda» deriva del verbo «propagar», que significa: multiplicar una especie por medio de la reproducción, esparcirse en un territorio, aumentar numéricamente por contagio, irradiarse, difundirse y, por extensión, divulgar. La propaganda es una difusión y una divulgación de ideas, valores, opiniones, informaciones para el mayor número de personas en el territorio más amplio posible. Con ese sentido hablamos de propaganda religiosa y de propaganda política. Ambas son formas de publicidad porque se dirigen públicamente al mayor número posible de personas.

La propaganda comercial o publicidad comercial es la difusión o divulgación de productos destinados a la venta y dirigidos a consumidores, a partir del uso de las artes gráficas, la fotografía, la música, la danza y la poesía, y la difusión por medio de diarios, revistas, afiches, radio y televisión. Esta propaganda opera con: 1) explicaciones simplificadas y elogios exagerados sobre los productos; 2) eslóganes cortos que puedan ser memorizados fácilmente; 3) aparente información y prestación de servicios al consumidor; 4) garantía de que el consumidor será, al mismo tiempo, igual a todo el mundo (y no un marginal, pues consumirá lo que otros consumen), y diferente de todo el mundo (pues el producto le dará una individualidad especial).

Para ser eficaz, la propaganda debe cumplir dos operaciones simultáneas: por un lado, afirmar que el producto posee los valores establecidos por la sociedad en la que se encuentra el consumidor (por ejemplo, si la vida en familia es muy valorada, los productos deben mostrarse al servicio de la madre, del padre, de los hijos, de la higiene y la belleza del hogar, de la salud de los niños, de la felicidad conyugal, etc.), y, por otro, debe despertar deseos en el consumidor que antes no tenía y que el producto no sólo provoca, sino que, sobre todo, satisface (razón del eslogan «satisfacción garantizada o le devolvemos su dinero»).

En sus comienzos, a finales del siglo

XIX

hasta mediados del

XX

, la propaganda comercial subrayaba y elogiaba las cualidades del producto:

presentaba, por ejemplo, los efectos curativos de los remedios, los efectos higiénicos del jabón y de la pasta dental, la comodidad del mobiliario, el buen gusto de una prenda de ropa a la moda. Podía también presentar estas cualidades a partir de la palabra de algún especialista que fuera parte de la fabricación del producto o que lo utilizaba y lo recomendaba (hablaban médicos, dentistas, farmacéuticos, amas de casa, modistas, etc.). Como se trataba de la era de la sociedad industrial en la que los productos se valorizaban por su durabilidad, la propaganda tendía a inventar una imagen duradera, una especie de marca que permitiera el reconocimiento inmediato del producto y que fuera fácilmente repetida por todos. Esa «marca» podía ser un diseño, un eslogan, una pequeña melodía, una rima, que asegurase el rápido reconocimiento del producto por muchos, muchos años. Una de las propagandas más conocidas en el mundo entero y de larga duración fue usada, desde los años 1930, por una industria de aparatos de radio y fonógrafos, la

RCA

Víctor, cuya «marca» era un perro con la oreja al lado del amplificador de sonido y bajo el que se hallaban la frase: «la voz del dueño», para sugerir la fidelidad del sonido y la fidelidad del consumidor con su producto. En Brasil, en los años 1940, por ejemplo, había melodías y eslóganes para un analgésico —«Melhoral é melhor e não faz mal» [Mejoral es mejor y no hace mal]—, para un perfume popular —«Cashmere Bouquet, a fragrância de rosas para você» [Cashmere Bouquet, la fragancia de rosas para usted]—, para un fijador de cabello —«Lex dura lex, no cabelo só Gumex» [Lex dura lex, en el cabello sólo Gumex]—, para un fijador —«Glostora, a brilhantina que o homen adora» [Glostora, el fijador que aman los hombres]—. En los años 1950, había un dibujo característico (la rosa de los vientos, con los puntos cardinales y subcardinales, utilizada por los navegantes para orientarse en los viajes), acompañada de una melodía propia con la que el consumidor identificaba inmediatamente la compañía aérea Varig. La propaganda también buscaba afirmar y garantizar el producto a partir del nombre del fabricante como prueba de calidad (guaraná Antáritca, cerveza Brahma, tejido de algodón América Fabril o Bangu, Biotônico del Laboratorio Fontoura) o como garantía de exclusividad («Chicles, la delicia que sólo Adams fabrica»).

Con el aumento de la competencia entre productores y distribuidores, con el crecimiento del mercado de la moda, con el advenimiento de la sociedad posindustrial, cuyos productos son desechables y sin duración (la sociedad posindustrial es la «sociedad del descarte ») y del consumo inmediato (alimentos

y comidas instantáneas), y sobre todo a partir de las investigaciones de mercado que indicaban que las ventas dependían de la capacidad de manipular deseos del consumidor y hasta incluso crear deseos en él, la propaganda comercial fue dejando de presentar el producto propiamente dicho (con sus propiedades, cualidades, duración) para afirmar los deseos que éste realizaría: éxito, prosperidad, seguridad, juventud eterna, belleza, atracción sexual, felicidad. En otras palabras, la propaganda o publicidad comercial comenzó a vender imágenes y signos, y no la mercancía propiamente dicha, sustituida ahora por simulacros.

Así, por ejemplo, para vender un cigarrillo, en lugar de presentarlo directamente, aparecen en su lugar motos, veleros, carreras de automóviles y el eslogan «el éxito». Es decir, se vende la imagen del éxito para el cual el cigarro aparece como instrumento indispensable. Otra marca de cigarrillos, para competir con la anterior, presenta un edificio en construcción con ingenieros y arquitectos de éxito fumando, y el eslogan «la marca inteligente». De este modo, se vende el cigarrillo apelando a la imagen de las personas inteligentes que lo eligen. Así también, en lugar de la manteca y la margarina con sus propiedades y cualidades, aparece una familia feliz tomando el desayuno y consumiendo el producto. Es decir, se vende la imagen de la felicidad y la armonía domésticas para las que la margarina es condición indispensable. Del mismo modo, en lugar de un jabón o de un desodorante, se muestra la imagen de la mujer o del hombre que lo usan. El automóvil aparece como prueba de éxito, encanto e inteligencia del consumidor, sobre todo cuando se enfatizan las innovaciones tecnológicas del vehículo, cuyo consumo presupone la imagen de una persona moderna y actualizada. Y así podríamos seguir.

La propaganda comercial se apropia también de actitudes, opiniones y posiciones críticas o radicales que existen en la sociedad, a las cuales vacía y banaliza en su contenido social y político y las empaqueta en un producto. De este modo, las transforma en un producto de moda consumible y pasajero. Feminismo, guerrilla revolucionaria, movimientos culturales de los suburbios, liberación sexual, derechos humanos, etc., arrancados del contexto que les da sentido, son transformados en simulacros que venden productos.

Pero no sólo esto. La publicidad no se contenta con construir imágenes con las que el consumidor es inducido a identificarse. Las presenta como realizaciones de deseos que el consumidor ni siquiera tenía hasta ese momento y que, seducido por los simulacros, comienza a tener: una ropa o un perfume son asociados con

viajes a países distantes y exóticos o con una relación sexual fantástica; un elemento doméstico o un jabón en polvo se presentan como la suprema defensa del feminismo, que libera a la mujer de las penas caseras; un alimento para niños se presenta como garantía de salud y alegría infantiles, despertando en el niño el deseo de consumirlo y llevando a su madre o padre a comprarlo porque esperan adquirir la tranquilidad y la certeza de alimentar bien a sus hijos.

Dado que en la sociedad contemporánea todo es veloz, fugaz y efímero, y desaparece de la noche a la mañana, la propaganda precisa acompañar ese ritmo. Así, desarrolla la idea de que su eficacia y su competitividad serán mayores no sólo por actuar sobre los deseos ya existentes sino también por su capacidad para inventar nuevos deseos y manipularlos para el consumo de productos siempre nuevos y fugaces. ¿Por qué es eficaz esta invención de deseos?

Max Weber, al analizar la sociedad burguesa en los comienzos del capitalismo, examina en su ya clásico La ética protestante y el espíritu del capitalismo la «afinidad electiva» entre la forma de la economía capitalista y la moral puritana o calvinista (fundada ésta en el elogio del trabajo como virtud y deber, y la condena al ocio y la pereza como los peores vicios). Quien logra que su trabajo rinda dinero y, en lugar de gastarlo, lo invierte en más trabajo para generar más dinero y más beneficio, vive frugal y honestamente (esto es, paga puntualmente sus deudas para obtener de este modo más crédito), es un hombre virtuoso. Trabajar es ganar para ahorrar e invertir para que se pueda trabajar e invertir más. Como consecuencia, deseos, disfrute, goce y satisfacción son reprimidos para asegurar el orden social.

Weber identifica la ética burguesa del trabajo y la figura del trabajador en el capitalismo. Sin embargo, la verdad es que el hombre honesto, que trabaja, ahorra e invierte es la autoimagen del burgués, y no la figura de los que trabajan para que éste ahorre e invierta. La ética burguesa es la ideología burguesa y, como tal, se generalizó para toda la sociedad y se transformó en una ética interiorizada por los trabajadores. Esa ética burguesa perduró hasta el fin de la forma industrial del capitalismo, y perdió fuerza a medida que el capital necesitó del consumo de masas y, sobre todo, cuando el capitalismo dio paso a su forma posindustrial (esto es, cuando la acumulación del capital, como consecuencia del salto tecnológico, dejó de exigir la inclusión en el mercado de trabajo y el desempleo se volvió estructural). A partir de entonces, una nueva ética (o una nueva ideología) comenzó a valorar la satisfacción inmediata de los deseos, el goce y el disfrute, que se volvieron imperativos morales. Éste es el núcleo

ideológico que garantiza la eficacia de la propaganda.

Además de vender simulacros y disimular la venta de mercancías, la propaganda es impulsada por el mercado para ampliar el disimulo y vender la imagen de empresas que nada tienen que ver con el producto dispuesto para consumo. De este modo, bancos, empresas financieras, empresas de construcción civil, empresas de explotación minera y petrolera, y muchas otras, consiguen asociar su imagen a programas de radio y televisión, a las artes y la ciencia, al patrocinar tales actividades. Así, por ejemplo, una empresa de cosméticos puede, en lugar de patrocinar un programa femenino, patrocinar conciertos de música clásica; un concesionario de motos, en lugar de patrocinar un programa para adolescentes, patrocina un programa sobre ecología. Sobre esto escribe David Harvey en La condición posmoderna:

La competición en el mercado de construcción de imágenes se vuelve un aspecto vital de la competencia entre empresas. El éxito es tan claramente lucrativo que la inversión en la construcción de imágenes (patrocinio de las artes, exposiciones de arte, producciones televisivas, etc.) se vuelve tan importante como la inversión en nuevas fábricas y maquinarias. La imagen sirve para establecer una identidad en el mercado, lo que se aplica también al mercado de trabajo. La adquisición de una imagen (por medio de la compra de un sistema de signos como ropas de marca o un automóvil de moda) se vuelve un elemento singularmente importante en la autopresentación en los mercados de trabajo y, por extensión, se vuelve parte integrante en la búsqueda por la identidad individual, autorrealización y significado de la vida.[61]

Estas operaciones de propaganda comercial son empleadas también por la propaganda política, haciéndola partícipe de los procedimientos de la sociedad de consumo y del espectáculo. No es casual que esta propaganda reciba el nombre de marketing: su tarea es vender la imagen del político y reducir el ciudadano a la figura privada del consumidor. Para obtener la identificación del consumidor con el producto, el marketing produce la imagen del político como persona privada: características corporales, preferencias sexuales, culinarias, literarias, deportivas, hábitos cotidianos, vida en familia, mascotas. La privatización de la figura del político como producto y del ciudadano como

consumidor privatiza el espacio público.

Uno de los ejemplos notables de este procedimiento —o mejor, el momento inaugural del marketing político en Brasil— fue la campaña de Fernando Collor de Mello en 1989. La presentación del candidato se realizaba por medio de «efectos especiales», inspirados en las películas de La guerra de las galaxias. Su objetivo era ofrecer la «marca del producto», en esta ocasión la modernidad y la valentía del candidato. Éste, siempre vestido de manera informal —dejaba entender así el compromiso de la modernidad con el pueblo—, llegaba a los comicios en un helicóptero que, iluminado por luces de mil colores, descendía a las plazas — el candidato llegaba de lo alto, de los cielos a la Tierra; un enviado del Señor—.

Del mismo modo, esa forma de propaganda estuvo presente también en la campaña presidencial de Lula en 2002, particularmente en la imagen producida para las últimas emisiones: mujeres embarazadas, vestidas de blanco «telegénico», bailando, corriendo, caminando y saltando en una planicie verde al ritmo del Bolero de Ravel, en una imagen que simbolizaba la víspera del parto de un nuevo país.

Radio y televisión

Los primeros estudios sociológicos, psicológicos y filosóficos sobre los medios de comunicación de masas fueron hechos a partir de la expansión de las ondas de radio. Más que el teléfono, el telégrafo o el fonógrafo, la radio despertó un gran interés porque con ella se inició, de hecho, la información y la comunicación de masas a distancia. Su importancia y su impacto pueden ser evaluados a partir del caso de transmisión radiofónica de La guerra de los mundos, llevada a cabo por Orson Welles.

A mediados de los años 1930, el joven Orson Welles transmitió por una radio de Nueva York la novela de H. G. Wells La guerra de los mundos, que narra la invasión de la Tierra por alienígenas. Orson Welles y su equipo no avisaron al público que se trataba de una obra de ficción, sino que la presentaron como si, de hecho, Nueva York estuviera siendo atacada por alienígenas. La ciudad entró en pánico, las personas huían de sus casas en busca de trenes, ómnibus, metros y

automóviles para escapar de la amenaza. Luego, el país entero entró en pánico, por lo que el gobierno y el ejército estadounidense tuvieron que intervenir para calmar a la población.

El poder de persuasión y de convencimiento de la radio tuvo como consecuencia su uso político (cotidiano e intenso) por parte del nazismo, considerado por muchos pensadores el verdadero inicio de la comunicación de masas, en la medida en que descubrió y explotó la capacidad movilizadora de la radio. Conferencias de intelectuales nazis, discursos de Hitler, retransmisión de marchas militares, juveniles, infantiles, femeninas, entrevistas con militantes del partido nazi, emisión de noticias directamente desde el frente de guerra, conciertos y óperas de compositores alemanes «auténticos» fueron empleados para convencer a la sociedad alemana de la grandeza, de la precisión y del poderío del Tercer Reich.

Como la radio, la televisión es un medio técnico de comunicación a distancia que toma del periodismo la idea de nota y noticia, de la literatura la idea de folletín novelesco y del teatro la idea de relación con un público presente. Pero, a diferencia de la radio, toma del cine los procedimientos con imágenes. Desde el punto de vista del receptor, el aparato de radio y el televisor son electrodomésticos como la batidora o el refrigerador. Pero, desde el punto de vista del productor, son centros de poder económico (tanto porque son empresas privadas como porque son una mercancía que transmite y vende otras mercancías) y centros de poder político o de control social y cultural.

La radio y la televisión, en la medida en que son industrias culturales, operan según la lógica del mercado de entretenimiento y de la propaganda comercial. Por eso, introducen dos divisiones, cuya referencia es el poder adquisitivo de los consumidores: la de los públicos (las llamadas «clases»[62] A, B, C y D) y la de los horarios (la programación se organiza en horarios específicos que combinan la «clase», la ocupación —amas de casa, trabajadores manuales, profesionales liberales, ejecutivos—, la edad —niños, adolescentes, adultos—, y el sexo). Esta división atiende a las exigencias de los patrocinadores, que financian los programas en función de los consumidores potenciales y, por tanto, crean la especificación del contenido y del horario de cada programa. En otras palabras, el patrocinador no aparece apenas en el «intervalo comercial», pues el contenido, la forma y el horario del programan ya expresan, en su propio interior, la imposición del patrocinador. La figura del patrocinador también puede determinar el contenido y la forma de otros programas, aunque no sean

patrocinados por él. Por ejemplo, el banco del gobierno de un Estado puede patrocinar un programa de entretenimientos, pues es conveniente para atraer clientes, pero indirectamente también puede influenciar el contenido transmitido por los noticieros en la medida en que, para no perder el patrocinio del programa de entretenimientos, la empresa de televisión deja de difundir noticias desfavorables a ese gobierno provincial.

La desinformación resulta, por lo demás, la principal consecuencia de la mayoría de los programas de noticias de radio y televisión. En efecto, de modo general, las noticias son presentadas de tal manera que impiden al oyente y al espectador localizarlas en el espacio y el tiempo.

Ausencia de referencia espacial o atopía: las diferencias propias del espacio percibido (cerca, lejos, alto, bajo, grande, pequeño) se borran. El aparato de radio y la pantalla de la televisión se vuelven el único espacio real: las distancias y proximidades, las diferencias geográficas y territoriales son ignoradas, de modo que algo sucedido en China, en India, en Estados Unidos o en Campina Grande aparece como igualmente próximo e igualmente distante. Así, por ejemplo, los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en la ciudad de Nueva York (cuando fueron destruidas las dos torres del Centro Mundial de Comercio, o World Trade Center) fueron vividos con gran emoción en Brasil, y muchas personas se refirieron a este hecho como algo muy próximo que las afectaba, mientras continuaban mirando con calma y sin ninguna emoción a los niños en harapos y hambrientos pidiendo limosna en las calles de su ciudad.

Ausencia de referencia temporal o acronía: los acontecimientos son relatados como si no tuvieran causas pasadas ni efectos futuros; surgen como puntos puramente actuales o presentes, sin continuidad ni tiempo, sin origen ni consecuencias; existen como objetos de transmisión y dejan de existir si no son transmitidos. Tienen la existencia de un espectáculo y sólo permanecen en la consciencia de los oyentes y espectadores en la medida en que permanece el espectáculo de su transmisión.

Así, por ejemplo, desde el secuestro de la hija de un presentador de televisión, y luego del mismísimo presentador y de un publicitario muy conocido en Brasil,[63]

los noticieros de radio y televisión comenzaron a dedicarse la mayor parte del tiempo a las noticias sobre crímenes (robos, hurtos, homicidios, secuestros, violaciones de menores, etc.), como si tales crímenes hubieran surgido, repentinamente, de la nada. La población comenzó a sentirse amenazada y amedrentada pues recibió de golpe una verdadera catarata de noticias sobre crímenes, aunque éstos ya ocurrieran y hubieran aumentado desde hacía mucho tiempo. Sin embargo, ningún noticiero estableció ninguna relación entre la criminalidad y sus posibles causas, como el problema del crimen organizado y de los crímenes de cuello blanco, los problemas provenientes de la economía (desempleo, exclusión social, situación de calle, hambre, miseria, etc.) y sus consecuencias sociales (desigualdad social, injusticia, corrupción de los aparatos policial y judicial, etc.). Ninguna información real fue transmitida a la sociedad, sólo la idea de que criaturas malas y perversas, salidas de la nada, sin otro motivo que la pura maldad, amenazaban la vida y los bienes de los ciudadanos honestos y desprotegidos.

Los acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York y Washington llevaron al gobierno de los Estados Unidos a invadir y bombardear, primero Afganistán y posteriormente Irak. Súbitamente, Afganistán comenzó a existir. Su existencia fue, sin embargo, la de un espectáculo de radio y televisión, tanto que, después de algunos meses y concluida la invasión estadounidense, desapareció de los medios de comunicación, y mucha gente ya no recordaba que ese país todavía existía. Incluso durante el breve tiempo en que «existió», Afganistán resultaba incomprensible, pues cuando términos como «Alianza del Norte» y «talibán» comenzaron a ser utilizados por los medios de comunicación, nadie sabía lo que querían decir. Fueron utilizados como si hubieran comenzado a existir en aquel momento y no fueran parte de una historia, que permaneció desconocida para los telespectadores y radioyentes.

Pero no sólo eso. Radioyentes y telespectadores tuvieron la impresión de que el ataque a las torres de Nueva York había sido un acto repentino de locura, algo demente, súbito e inexplicable, pues no tenía ninguna información sobre el pasado que llevó a tal acontecimiento (cuáles eran las relaciones económicas, políticas y militares entre el gobierno de los Estados Unidos y los países de Oriente Medio, por qué tales relaciones causaron los ataques). Curiosamente, además, nadie indagó por qué todos los noticieros se dirigían a las torres de Nueva York pero casi nada se decía sobre los ataques al Pentágono, esto es, al corazón militar de Estados Unidos. Una situación semejante ocurrió y ocurre con las noticias sobre Afganistán e Irak: no hay ninguna referencia a los intereses

económicos y geopolíticos de los Estados Unidos sobre una de las regiones más ricas en petróleo y minería. En el caso de Irak, los informativos, además de transformar repentinamente a Sadam Hussein en un dictador feroz y loco —el mismo que, poco tiempo antes, era un aliado, entrenado y armado por los servicios de seguridad estadounidenses durante la guerra contra Irán—, declaran incesantemente que la invasión tuvo como finalidad instalar la democracia y la libertad en Irak, de manera que, para explicar lo inexplicable (una guerra civil que ya lleva varios años), las noticias afirman que se trata de «insurgentes» extranjeros y fanáticos religiosos. Con la palabra «terrorismo» todo parece explicarse cuando en verdad nada se explica efectivamente. La disculpa incoherente para justificar la invasión de Irak, las amenazas de invasión a Irán y el embargo económico impuesto a estos países se basan además en la existencia de investigaciones nucleares con finalidad bélica, sin que, sin embargo, se diga una sola palabra sobre las armas nucleares producidas por Israel. Lo mismo ocurre con Palestina, que comparece en los noticieros únicamente bajo la forma de actos de terror, sin que se mencione ninguna información sobre la ocupación e invasión de territorios palestinos por parte de Israel, ni el cerco policial y militar de la población palestina, sitiada por alto muro vigilado por israelíes y sometido a cortes de energía eléctrica, abastecimiento de agua y alimentos.

¿Cómo operan efectivamente estos programas de noticias?

En primer lugar, establecen diferencias en el contenido y la forma de acuerdo con el horario de transmisión y el público. Se orientan al sensacionalismo y lo populachero en los noticieros diurnos y comienzos de la noche, y procuran la sofisticación y la presentación del mayor número de hechos en los noticieros de fin de noche. En segundo lugar, seleccionan las noticias, omitiendo las que puedan desagradar a los patrocinadores o poderes establecidos. En tercer lugar, construyen de manera deliberada y sistemática un orden apaciguador: al comienzo, presentan noticias locales, con énfasis en los casos policiales, poniendo de relieve el sentimiento de peligro; luego, vienen las noticias regionales, con énfasis en crisis y conflictos político-sociales, señalando nuevamente el peligro; después las noticias internacionales, con énfasis en guerras y cataclismos (maremotos, terremotos, inundaciones, huracanes), otra vez señalando peligro; pero concluyen con las noticias nacionales, enfatizado la

idea de orden y seguridad, encargadas de deshacer el miedo producido por el resto de las noticias. Y, los fines de semana, terminan con noticias de eventos artísticos o de animales (el nacimiento de un osito, fuga o retorno de un animal en cautiverio, protección de las especias amenazadas de extinción), con el fin de producir un sentimiento de bienestar en el espectador pacificado, que sabe que, a pesar de todo, el mundo va bien, gracias.

En Viaje a la irrealidad cotidiana, Umberto Eco habla de las «Diez reglas de manipulación» seguidas por los noticieros de televisión:

Regla 1: Coméntese apenas lo que se puede o se debe comentar, ignorando todo el resto de las noticias.

Regla 2: La noticia no necesita un comentario abierto, sino que se basa en la elección de los adjetivos y en un cuidadoso juego de contraposiciones (por ejemplo, adjetivos, adverbios y verbos bien elegidos permiten informar que Irak, Irán y Palestina desean la guerra pero que Estados Unidos e Israel desean la paz).

Regla 3: En caso de duda, es mejor callar (quien duda no tiene certeza, y eso debilita el poder de la noticia).

Regla 4: Coloque la mala noticia allí donde nadie la espera.

Regla 5: No decir nunca «polenta» cuando se puede decir «puré de maíz» (o: nunca decir «arroz, poroto y huevo» sino «comida ligera».

Regla 6: Dé la noticia completa sólo cuando los diarios del día siguiente ya la

hayan publicado.

Regla 7: Sólo expóngase si el gobierno ya se expuso.

Regla 8: No omita nunca la intervención de un ministro (es preciso dar siempre un aire oficial a las noticias políticas, mostrando autoridades).

Regla 9: Las noticias relevantes sólo deben ser narradas; las irrelevantes pueden ser también filmadas.

Regla 10: Sólo deben mostrarse cosas importantes si suceden en otro país.

Paradójicamente, la radio y la televisión nos pueden ofrecer el mundo entero en un instante, pero de tal manera que el mundo real desaparece y sólo quedan restos fragmentarios de una realidad desprovista de todo enraizamiento en el espacio y el tiempo. Dado que, por la atopía de las imágenes, desconocemos las determinaciones económico-territoriales (geográficas, geopolíticas, etc.) y dado que, por la acronía de las imágenes, ignoramos los antecedentes temporales y las consecuencias de los actos que son noticia, no podemos comprender su significado verdadero. Esta situación se agrava con la televisión por cable y sus emisoras dedicadas exclusivamente a las noticias las 24 horas. En este caso se pone en un mismo espacio y en un mismo tiempo (es decir, en la pantalla) informaciones de procedencia, contenido y significado completamente diferentes, pero que se vuelven homogéneas por la manera en que se transmiten. La paradoja está en que existe una verdadera saturación de información pero, finalmente, no sabemos nada, después de haber tenido la ilusión de haber sido informados sobre todo.

Si no disponemos de recursos que nos permitan evaluar la realidad y la veracidad de las imágenes transmitidas, seremos persuadidos de que,

efectivamente, vemos el mundo cuando vemos la televisión. Al mismo tiempo, dado que lo que vemos son imágenes escogidas, seleccionadas, editadas, comentadas e interpretadas por el transmisor de noticias, es preciso reconocer que la televisión es el mundo. Éste es el profundo y preciso significado de la atopía y la acronía, o de la ausencia de referentes concretos de lugar y de tiempo; es decir, de las condiciones materiales, económicas, sociales, políticas e históricas de los acontecimientos. En otras palabras, esta ausencia no es una falta o un defecto de los noticieros, sino un procedimiento deliberado de control social, político y cultural. ¿Por qué?

Cuando mencionamos el programa Fantástico señalamos la inversión paradójica que se operaba allí entre magia y ciencia. Esta inversión, sin embargo, no debe sorprendernos. Si la televisión es el mundo, es porque se presenta dotada del poder de producirlo por medio de imágenes y palabras. Es decir, las imágenes y las palabras son eficaces, en el sentido etimológico del término: hacen que algo acontezca. Pues bien, esta eficacia es exactamente lo que define la magia, en la que palabras, imágenes y objetos especiales (los talismanes) tienen el poder de hacer que algo acontezca. Así, aunque proviene de un desarrollo científico-tecnológico sin precedentes, la televisión lo emplea bajo la forma arcaica de la magia. ¡Es realmente fantástica!

Por esto mismo no debe espantarnos la inversión entre realidad y ficción que producen los medios. Si el noticiero nos presenta un mundo real, sin geografía ni historia, sin causas ni consecuencias, descontinuo y fragmentado, en contrapartida las telenovelas crean un sentimiento de realidad, gracias al empleo de tres procedimientos principales:

- El espacio se vuelve exótico cuando se trata del espacio de nuestra cotidianidad (los lugares conocidos producen admiración y distanciamiento sólo por convertirse en imágenes de video) y se vuelve familiar cuando se trata de un espacio exótico y desconocido (todos los lugares que no conocemos se vuelven próximos y familiares porque sus imágenes están presentes en el lugar donde nos encontramos).

- El tiempo de los acontecimientos telenovelados es lento para crear la ilusión de que, en cada capítulo, pasó un día o algunas horas de nuestra vida, tal como pasarían realmente si nosotros viviéramos los acontecimientos en escena.

• Los personajes, sus hábitos, su lenguaje, sus casas, sus ropas, sus objetos se presentan con el mayor realismo posible, de modo que no podamos tomar distancia de ellos (el efecto buscado es exactamente el contrario de la literatura, del cine o del teatro, que provocan en nosotros el sentimiento de proximidad justamente porque nos hacen experimentar el sentimiento de la distancia).

Como consecuencia, la telenovela aparece como un relato de lo real, mientras que el noticiero aparece como una narrativa irreal. Alcanza con ver, por ejemplo, la reacción de ciudades enteras cuando un personaje de la telenovela muere (la gente llora, quiere ir al entierro, está de luto) y cuando se da la noticia de un acontecimiento espantoso, narrado como si fuera el capítulo de una telenovela. En síntesis: el noticiero se presenta como ficción (el acontecimiento no tiene densidad, es un espectáculo irreal) y la novela se presenta como realidad (los episodios son espacializados y temporalizados para producir la ilusión de que son hechos reales).

Por otra parte, ¿qué información transmite la telenovela? Refuerza el sentido común social, mantiene la supuesta claridad de la distinción entre el bien y el mal, la naturalización de la jerarquía social y de la pobreza, el deseo de «ascender en la vida», la recompensa de los buenos y el castigo de los malos.

Es preciso también mencionar otros dos efectos que los medios de masa producen en nuestras mentes: la dispersión de la atención y la infantilización.

Para atender los intereses económicos de los patrocinadores, la radio y la televisión dividen la programación en bloques que duran de siete a diez minutos, cada bloque interrumpido por comerciales. Esa división del tiempo nos lleva a concentrar la atención durante los siete u ocho minutos de programa y a desconcentrarla durante las pausas para la publicidad. Poco a poco, esto se volvió un hábito. Artistas de teatro afirman que, durante un espectáculo, sienten que el público se desconcentra cada siete minutos. Profesores observan que sus alumnos pierden la atención cada diez minutos, y sólo vuelven a concentrarse después de una pausa que se dan a sí mismos, como si dividiesen la clase en «programa» y «comercial».

Pues bien, uno de los resultados de este cambio mental aparece cuando niños y jóvenes quieren leer un libro: no consiguen leer más de siete o diez minutos cada

vez, no consiguen soportar la ausencia de imágenes e ilustraciones en el texto, no soportan la idea de tener que leer «un libro entero». La atención y la concentración, la capacidad de abstracción intelectual y de ejercicio de pensamiento fueron destruidas. ¿Cómo esperar que deseen y se interesen por las obras de arte y de pensamiento?

Por ser una rama de la industria cultural y, por tanto, por ser fundamentalmente vendedores de cultura que precisan agradar al consumidor, los medios infantilizan. ¿Qué es ser infantil (independientemente de la edad cronológica)? Dejemos que Freud responda: ser infantil es no poder soportar la distancia temporal entre el deseo y su satisfacción. El niño es infantil justamente porque para él el intervalo entre deseo y satisfacción es intolerable.

¿Qué hacen los medios de comunicación? Prometen y ofrecen gratificación instantánea. ¿Cómo lo consiguen? Creando en nosotros deseos y ofreciendo productos (publicidad y programación) para satisfacerlos. El oyente que gira continuamente el dial de la radio o el telespectador que cambia continuamente de canal lo hace porque sabe que, en algún lugar, su deseo será inmediatamente satisfecho. Además, los medios satisfacen inmediatamente nuestros deseos porque no nos exigen atención, pensamiento, reflexión, crítica, perturbación de nuestra sensibilidad y de nuestra fantasía pues la programación se dirige a lo que ya sabemos y ya nos gusta, y considera la cultura como ocio y entretenimiento. En síntesis, no nos pide lo que las obra de arte y de pensamiento nos piden: trabajo de la sensibilidad, de la inteligencia y de la imaginación para comprenderlas, amarlas, continuarlas, criticarlas o superarlas. La cultura nos satisface si tenemos paciencia para comprenderla y descifrarla. Exige madurez. Los medios de comunicación nos satisfacen porque no nos piden nada, sólo permanecer infantiles para siempre.

La destrucción de la capacidad de concentración y la infantilización conducen a un tercer efecto: el estímulo del narcisismo. En efecto, las imágenes se producen y transmiten para repetir siempre el mismo mensaje: «yo soy tú». La pantalla ofrece una suerte de espejo gigantesco en el que la única imagen reflejada es la nuestra, tal como la producen la programación y la propaganda. En otras palabras, la imagen no es una mediación, un signo que nos remite a una realidad distinta de nosotros, sino que satura una relación inmediata con nosotros, y esa relación sólo puede ser inmediata si es una relación de identificación.

Pues bien, para que haya identificación, es necesario que exista un sujeto con el

cual identificarse. ¿Quién es este sujeto?

En el noticiero, el sujeto es el locutor (o «conductor») y el reportero. Es decir, que el sujeto es la televisión en la medida en que las noticias y sus protagonistas son objetos. Los protagonistas de las noticias hablan a cámara, dando de este modo veracidad a la televisión como único sujeto del noticiero. En contrapartida, el locutor (o «conductor») y el reportero se dirigen a nosotros, explicando e interpretando lo que el protagonista dice (pues éste es un objeto —por lo tanto, no sabe nada— y la televisión, el sujeto —por lo tanto, sabe todo—).

En los programas de entrevistas, el sujeto es la persona privada. Ésta se presenta en su intimidad (gustos, hábitos, hobbies, preferencias, secretos), ofreciendo exactamente lo que la cámara busca: el sujeto narciso y narcisista. El entrevistador realiza dos operaciones: por un lado, eleva y elogia al entrevistado («vean, él/ella es mejor y superior a ustedes, telespectadores, y a mí»); y, por otro lado, humilla, ridiculiza, avergüenza, rebaja, incomoda al entrevistado («vean, él/ella no es mejor que nosotros; usted, telespectador, es igual o superior»). La entrevista indaga, eleva y rebaja para garantizar que lo mejor es «la persona media», esto es, usted, yo, todos nosotros espectadores. En otras palabras, explora el narcisismo del entrevistado para reforzar el nuestro.

En los programas deportivos, el locutor (y el reportero) también es el sujeto, por eso explica e interpreta la imagen para el telespectador y lo destituye de la condición de sujeto que ve y entiende el acontecimiento deportivo: ¿no es formidable que un hecho deportivo que está siendo visto en imagen sea narrado para quien lo está viendo? Pero no sólo el telespectador es destituido como sujeto, sino también el deportista que, a fin de cuentas, es el sujeto de la acción. De hecho, después del partido, el reportero pregunta al deportista: «¿Qué le pareció?», «¿qué sintió?», dejando de lado lo fundamental, esto es, que el deportista realizó la acción, transformándolo en un mero espectador de su propia acción, cuyo sentido sólo conoce el locutor o el reportero.

En los programas de entretenimientos, el sujeto es el presentador, mientras que los «principiantes», o «participantes» o «respondedores de preguntas» son sometidos a procedimientos sádicos de humillación pública, compensada por premios o aplausos. El programa de entretenimientos es, por lo demás, el simulacro perfecto: palmas y aplausos son dirigidos por la dirección del programa, pero el telespectador tiene la ilusión de que son espontáneos; edad, sexo, clase social de los miembros del auditorio son fijados por la producción del

programa, pero el telespectador tiene la ilusión de que la presencia es libre y espontánea; los participantes (principiantes, competidores, etc.) ya pasaron por una selección previa, pero el telespectador tiene la ilusión de que es un concurso real.

De esta manera, no sólo la televisión es el mundo, sino también el sujeto, ofreciéndose como un gigantesco espejo en el que debemos ver nuestra propia imagen, que parece estar simplemente reflejada pero que, en verdad, fue deliberadamente producida para obtener el efecto de identificación narcisista.

¿Cómo opera la televisión?

En Cuatro argumentos para eliminar la televisión,[64] Jerry Mander (quien fuera, durante 15 años, ejecutivo de relaciones públicas de redes de televisión norteamericanas) describe las limitaciones tecnológicas que determinan cómo y qué puede transmitir la televisión.

Ausencia de sutileza. La pantalla de un televisor produce la imagen por medio de una graduación de puntos localizados en 500 líneas (la imagen que vemos se ve como si estuviera por detrás de la fina red de un colador de té). Esto significa que no toda imagen será nítida o «limpia», es decir, no todos los puntos o «signos» que la forman serán nítidos. Por eso, la televisión tiene preferencia por imágenes cuyos «signos» o puntos son nítidos, y éstas son las imágenes de rostros en close-up (es decir, vistos desde muy cerca). Por otra parte, lo que está detrás y a la vuelta de la imagen no puede ser complejo (muchos objetos, muchos colores), sino que debe ser lo más simple posible. Por eso, para «limpiar» la imagen, existe la tendencia de separarla del contexto en que se encuentra, para que pueda ser nítida en la retransmisión.[65]

Así, en los programas geográficos o turísticos, la cámara no consigue mostrar un bosque (muestra una mancha verde o algunos árboles) o una ciudad (muestra una mancha gris o alguna calle con algunas casas); en los noticieros y programas de debate, por ejemplo, nunca vemos la totalidad de la escena, nunca vemos todo lo que está sucediendo realmente sino sólo un corte escogido por la cámara.

La exigencia tecnológica de elegir imágenes grandes y simples determina las expresiones de artistas, periodistas, panelistas, etc., pues todo sentimiento o pensamiento sutil se vuelve invisible y sólo son transmisibles las emociones más comunes y simples. Por esta razón, la televisión tiene preferencias por programas de entretenimiento, programas sobre violencia, películas de acción y deportes, esto es, todas las situaciones en las que los sentimientos son pocos y previsibles. También por eso, en las telenovelas, la gama de sentimientos presentados es siempre mínima y siempre la misma (amor, odio, rabia, miedo, maldad, bondad, alegría exagerada), mientras que desaparece toda la sutileza de la vida interior y emocional.

Reducción de la percepción. La televisión sólo puede transmitir signos visuales y sonoros. Pero además, las imágenes visuales y sonoras no están conectadas: vemos imágenes distantes con sonido cercano (por ejemplo, montañas a lo lejos con un nítido sonido de pájaros y cascadas que no podríamos escuchar de verdad; dos personas caminando a lo lejos en una calle y el nítido sonido de su conversación, que no podríamos oír a esa distancia, etc.). La cámara no consigue presentar la escena completa de un ballet ni la totalidad de una orquesta sinfónica. En la televisión, la imagen tampoco puede tener profundidad, es siempre chata; el movimiento nunca puede ser visto en su ritmo propio, sino siempre distorsionado y deformado.

Reglas de retransmisión. Como consecuencia de las limitaciones tecnológicas del medio, la televisión obedece a un conjunto de reglas que determinan lo que es mejor para la retransmisión y lo que debe evitarse. De las 35 reglas mencionadas por Mander, seleccionamos las siguientes:

La guerra se televisa mejor que la paz porque tiene mucha acción y un sentimiento poderoso: el miedo (la paz es amorfa y sin gracia; las emociones son interiores y sutiles y no hay modo de televisarlas). Por el mismo motivo, la violencia se televisa mejor que la no violencia.

Hechos externos (ocurrencias y acontecimientos) pueden televisarse mejor que las informaciones (ideas, opiniones, perspectivas), pues es más fuerte mostrar cosas y hechos que acompañar razonamientos y pensamientos.

Salvo los rostros humanos, las cosas se televisan mejor que los seres vivos (personas, animales, plantas) porque las cosas son simples, comunican directamente sus imágenes en un mensaje sin complicaciones, mientras que las personas son complejas, razonan, se emocionan, dicen cosas sutiles.

Líderes religiosos y políticos carismáticos se televisan mejor que los no carismáticos, pues éstos se dirigen al pensamiento y al sentimiento interior de las personas, y aquéllos a emociones más simples y visibles, que se transmiten bien.

Es más fácil transmitir uno que muchos; por eso, en los acontecimientos de masa o multitudes se elige una única persona para opinar y hablar o una secuencia de personas entrevistadas una por una.

Es mejor retransmitir organizaciones jerárquicas que democráticas, pues las primeras tienen una forma muy simple: la autoridad y los subordinados o seguidores.

Asuntos cortos, con comienzo, medio y fin son mejores que asuntos largos, que exigen una pluralidad de informaciones y profundizar los puntos de vista.

Sentimientos de conflicto se televisan mejor que sentimientos de concordia; por eso la competencia se televisa mejor que la cooperación.

Ambición y consumo se televisan mejor que la espiritualidad, pues la cámara no tiene manera de lidiar con la sutileza, la diversidad y la ambigüedad.

Cuando televise «pueblos primitivos», presente danza, música, canto, caza, pesca, luchas y evite entrevistas subjetivas en las que se expresen ideas, opiniones o sentimientos complejos.

Lo bizarro y lo extraño televisa muy bien.

La expresión facial es mejor que el sentimiento: llorar se televisa mejor que la tristeza, reír se televisa mejor que la alegría.

La muerte se televisa mejor que la vida: en la muerte está todo claro y decidido, en la vida todo es ambiguo, fluido, sin decidir completamente, abierto a muchas posibilidades.

La informática y el sistema multimedia

En la obra titulada A sociedade informática [La sociedad informática], el filósofo Adam Schaff se refiere a la «revolución de la microelectrónica». Señala que, incluso sin darnos cuenta, la microelectrónica nos rodea: desde los pequeños objetos de uso cotidiano —como el reloj de cuarzo, la calculadora de cartera y el teléfono celular— hasta las computadoras y los vuelos espaciales.[66] Menciona también la «revolución de la microbiología», con el descubrimiento del código genético de los seres vivos. De allí surge la ingeniería genética, que puede alterar el código genético de plantas, animales y seres humanos. Destaca también la «revolución de la energía nuclear», obtenida mediante fisión y fusión controlada de átomos, que pueden brindar a los seres humanos recursos energéticos prácticamente ilimitados (aunque haya sido, hasta ahora, principalmente utilizada para fines militares). Schaff denomina estos grandes cambios la «segunda revolución técnico-industrial», y escribe:

Se trata de la segunda revolución técinco-industrial. La primera, que puede situarse entre finales del siglo

XVIII

e inicios del siglo

XIX

, y cuyas transformaciones nadie dudó en llamar revolución, tuvo el gran mérito de sustituir, en la producción, la fuerza física de los hombres por la energía de las máquinas (primero por la utilización del vapor y luego, sobretodo, por la utilización de la electricidad). La segunda revolución, a la que estamos asistiendo ahora, consiste en que las capacidades intelectuales del hombre son ampliadas e incluso sustituidas por autómatas, que eliminan con éxito creciente el trabajo humano en la producción y en los servicios.[67]

Lo que nos interesa destacar en lo que señala Schaff es la diferencia entre los

antiguos objetos técnicos —que ampliaban la fuerza física humana— y los nuevos objetos tecnológicos —que amplían las fuerzas intelectuales del hombre, esto es, las capacidades del pensamiento, pues son objetos que dependen de informaciones y operan o proveen informaciones—. De hecho, las computadoras realizan en un tiempo extremadamente rápido operaciones lógicas que un ser humano tardaría mucho más tiempo en realizar. Poseen también una memoria muy superior a la mejor memoria humana, y están organizadas para autocorregir la mayor parte de las fallas y errores que pudieran cometer en una operación o en un proceso.

Las computadoras controlan armas y operaciones militares, vuelos espaciales, operaciones de aeropuerto, de bancos y de bolsas de valor, de sistemas urbanos de tráfico y de seguridad, de edificios llamadas «inteligentes» y de sectores enteros del trabajo industrial y de la producción económica. Están presentes en los automóviles último modelo, en los establecimientos comerciales mayoristas y minoristas, en los sectores administrativos de instituciones públicas o privadas. Se encuentran en las escuelas y forman parte del sistema de enseñanza y aprendizaje de los países económicamente poderosos. Están presentes en editoriales y productoras gráficas, en estudios de ingeniería, arquitectura y abogacía; en los consultorios médicos y hospitales; en las productoras cinematográficas, fonográficas, televisivas y radiofónicas. Se volvieron instrumentos de trabajo de escritores, artistas, profesores y estudiantes, además de operar bancos de datos para informaciones de la vida cotidiana, como correo, ocio y entretenimiento.

El problema, sin embargo, es saber quién tiene la gestión de toda esa masa de información que controla la sociedad, quién utiliza esas informaciones, cómo y para qué las utiliza. Sobre todo cuando se considera un hecho técnico que define la operación de la informática, a saber, la concentración y centralización de información, pues técnicamente los sistemas informáticos operan en red, es decir, con la centralización de los datos y con la producción de nuevos datos por la combinación de los ya recogidos.

Muchas personas han señalado los peligros de la acumulación y distribución de informaciones. Un primer peligro es el poder de control sobre las personas, porque, a partir de informaciones parciales y dispersas recogidas en diversos archivos, es posible generar nuevas informaciones que sistematizan las primeras y permiten reconstituir hábitos, intereses y movimientos de los individuos (un ejemplo bastante simple es la reconstrucción de las acciones de una persona a

través de las centrales telefónicas, que pueden decir a quién llamó, cuántas veces, por cuánto tiempo, etc.). El segundo es la posesión de información sigilosa por personas no autorizadas, que entran en contacto con esa información tanto del sector público (informaciones militares, económicas, políticas) como privado (por ejemplo, las cuentas bancarias). El tercero es la posibilidad de que esas informaciones sean utilizadas por poderes privados para controlar personas e instituciones, así como para causarles daño (espionaje industrial y político; secuestros, chantajes, asesinatos realizados por el crimen organizado a partir del uso de tales informaciones).

Benjamin hablaba de los efectos de la reproducción de la obra de arte (por los libros, la radio y el cine). McLuhan preveía el fin de la «galaxia Gutenberg» (es decir, del mundo del libro impreso) con el advenimiento de la televisión. Ambos señalaron las posibilidades de una difusión cultural sin precedentes, en la medida en que los nuevos medios de comunicación se volvieron accesibles a las producciones culturales del mundo entero. El mismo efecto se produce con la informática: tenemos acceso inmediato a museos y bibliotecas, diarios completos en prácticamente todas las lenguas; con los multimedia disponemos de cine, vídeo, música, noticieros, cursos a distancia y teleconferencias (o educación a distancia).

Desde el punto de vista cultural, tomado en un sentido antropológico amplio, la informática lleva al límite la comprensión espacio-temporal, la atopía y la acronía. McLuhan escribe a este respecto (como siempre, muy entusiasmado y deslumbrado):

Con el correr de las eras mecánicas, extendemos nuestros cuerpos en el espacio. Hoy, sin embargo, pasado más de un siglo de tecnología electrónica, extendemos nuestro propio sistema nervioso central en un abrazo global, aboliendo, en lo que respecta a nuestro planeta, tanto el espacio como el tiempo.[68]

Como sabemos, durante la primera y la segunda revolución industrial el cuerpo humano se extendió en el espacio (primero con el telescopio, el microscopio y la máquina de vapor, después con las máquinas eléctricas, el telégrafo, el teléfono, la radio, el cine y la televisión). Ahora, sin embargo, con los satélites y la

informática, lo que se expande sin límites es nuestro cerebro o nuestro sistema nervioso central, acortando las distancias espaciales y los intervalos temporales hasta abolir el espacio y el tiempo. El universo está on-line durante 24 horas, sin obstáculos de distancias ni diferencias geográficas, sociales o políticas. Sin distinción entre el día y la noche, ayer, hoy y mañana. Todo sucede aquí y ahora, como se ve en las llamadas «salas de chat», en las que es posible conversar con personas del otro extremo del mundo, cuya presencia es instantánea, o como se ve en las grandes operaciones financieras, hechas en un abrir y cerrar de ojos, entre empresas o entre bancos situados en los confines de la tierra.

Los llamados «medios digitales» potencian de manera nunca antes vista el poder del capital sobre el espacio, el tiempo, el cuerpo y la psique humana. De hecho, desde el punto de vista de la cultura, en el sentido restringido de producción de obras de pensamiento, estamos delante de una nueva forma de inserción del saber y la tecnología en el modo de producción capitalista. En las revoluciones técnicas y tecnológicas anteriores, la investigación científica teórica era autónoma y se volvía ciencia aplicada cuando se la empleaba mediante tecnologías vinculadas a la producción económica o cuando los resultados teóricos eran retomados con fines económicos en laboratorios mantenidos por empresas de producción. Hoy la ciencia (teórica y aplicada) se volvió fuerza productiva, dejando de ser un soporte del capital para convertirse en agente de su acumulación y reproducción. Así, cambió el modo de inserción social de los investigadores porque se volvieron agentes económicos directos, y la fuerza y el poder capitalistas se encuentran hoy en el monopolio de los conocimientos y la información:

Lo que caracteriza la actual revolución industrial no es la centralidad de los conocimientos y la información, sino su aplicación para la generación de conocimientos y de dispositivos de procesamiento/ comunicación de la información en un ciclo de realimentación acumulativo entre la innovación y su uso. […] Las nuevas tecnologías de la información no son simplemente herramientas que pueden ser aplicadas, sino también procesos que tienen que ser desarrollados.[69]

Pues bien, este cambio radical del lugar y el significado de la ciencia supera el

sentido restringido de la cultura (creación de obras de arte y de pensamiento) para alcanzarla en su sentido antropológico amplio (institución social del orden simbólico, que determina la relación con el espacio, el tiempo, lo visible y lo invisible, lo sagrado y lo profano, las formas del trabajo, la sexualidad, las formas del poder, los valores morales, religiosos y políticos, los hábitos alimenticios, de vestimenta, etc.). En efecto,

Existe, por tanto, una relación muy estrecha entre los procesos sociales de creación y manipulación de símbolos —la cultura de la sociedad— y la capacidad de producir y distribuir bienes y servicios —las fuerzas productivas —. Por primera vez en la historia, la mente humana es una fuerza directa de producción, y no sólo un elemento decisivo en el sistema productivo. Así, computadoras, sistemas de comunicación, descodificación y programación genética son todos amplificaciones y extensiones de la mente humana. Lo que pensamos y cómo lo pensamos se expresa en bienes, servicios, producción material e intelectual, ya sean alimentos, viviendas, sistemas de transporte y comunicación, misiles, salud, educación o imágenes. […] Sin duda, los contextos culturales/ institucionales y la acción social intencional interactúan de forma decisiva con el nuevo sistema tecnológico, pero éste tiene su propia lógica, caracterizada por la capacidad de transformar todas las informaciones en un sistema común de informaciones, en una red de recuperación y distribución potencialmente ubicua.[70]

La tradición de la antropología social estableció como referencias de definición, comparación y evaluación de las culturas la manera en que los intercambios eran simbólicamente estructurados (intercambio de mujeres, o sistema de parentesco; intercambio de bienes u objetos, o sistema económico; intercambio entre voluntades, o sistema de poder; intercambio de signos, o sistema lingüístico) y consideraba que la diferencia entre culturas «primitivas» y «civilizadas» provenía de la ausencia, en las primeras, y de la presencia, en las segundas, de mediadores o mediaciones en los sistemas de intercambio (código civil, mercado, Estado y escritura). Esto permitía a los antropólogos afirmar que las sociedades civilizadas no se encuentran regidas por sistemas de intercambio, pues en ellas existe una pluralidad de esferas socioculturales, cada una con su orden y su lógica propios, lo que permite conferir un alto grado de autonomía

esas esferas en las culturas «civilizadas» (esto es, capitalistas). Los análisis de Marx, sin embargo, muestran no sólo la articulación real entre estas esferas, determinadas por la materialidad económica, sino también las razones por las que aparecen como si estuvieran separadas o como si fuesen autónomas. Así, hoy hemos de extraer dos conclusiones: la primera es paradójica, pues debemos admitir que, en su forma más avanzada, el modo de producción capitalista destruye las mediaciones que, según los estudios antropológicos, daban autonomía a las diversas esferas sociales, y que se estructura por la unidad de los sistemas de intercambio, como las culturas «primitivas». La segunda es obvia: en lugar de afirmar (como en el texto de Castells que citamos más arriba) que existe «una relación muy cercana entre los procesos sociales de creación y manipulación de símbolos —la cultura de la sociedad— y la capacidad de producir y distribuir bienes y servicios —las fuerzas productivas—», o que existe una interacción entre «los contextos culturales/ institucionales y la acción social intencional como el nuevo sistema tecnológico», debemos afirmar no sólo (como suponía Marx, que sabía de lo que hablaba) la determinación económica de los procesos simbólicos, sino su absorción por parte del proceso económico.

Aquí resulta imprescindible mencionar, una vez más, el análisis de Francisco de Oliveira sobre el paso de la economía socialdemócrata (o Estado de Bienestar Social) a la neoliberal.[71] Mientras que la primera realizaba una división de los presupuestos públicos, con una parte destinada a financiar la reproducción de la fuerza de trabajo por medio del salario indirecto (derechos sociales como educación, salud, vivienda, vacaciones pagadas, indemnizaciones, salario familiar, etc.), y otra al capital, bajo la forma de subsidios, la economía neoliberal corta la transferencia de fondos públicos al polo de los derechos sociales y los dirige casi íntegramente al capital. ¿Cómo fue posible esto? En primer lugar, porque —por varios motivos que no vamos a explicitar aquí— el Estado entró en una crisis de endeudamiento conocida como «déficit fiscal», y éste fue atribuido al coste de las cargas sociales. En segundo lugar, y principalmente, porque al instituir el salario indirecto, el Estado cortó el lazo que unía estructuralmente el capital al trabajo o al salario directo. Este lazo era responsable de las limitaciones que el trabajo imponía al ritmo de las transformaciones tecnológicas. Roto el lazo, nada más detuvo al capital, que pudo y puede desarrollar, con un ritmo y en un grado nunca vistos, potencialidades tecnológicas enteramente nuevas. Sin embargo, no tenía liquidez para estos nuevos cambios, y exigió, así, que el Estado dirigiese los fondos públicos a su financiamiento. De esta manera, la economía pasó de la forma industrial a la forma llamada «posindustrial», en la que la ciencia y la técnica se

volvieron fuerzas productivas directas.

Si volvemos ahora al texto que comentábamos y, en lugar de suponer una «relación de proximidad» o una «interacción» entre lo simbólico y lo económico, vemos que lo que aconteció fue una absorción de lo simbólico por lo económico, comprendemos también por qué esta absorción dio origen a la expresión «sociedad del conocimiento». Con ella se busca indicar que la economía contemporánea se funda sobre la ciencia y la información, gracias al uso competitivo del conocimiento, la innovación tecnológica y la información en los procesos productivos y financieros, así como en los servicios como la educación, la salud y el ocio. Ahora bien, resulta significativo en esta expresión que la palabra «sociedad» sea tomada como sinónimo de economía, y la palabra «conocimiento» como sinónimo de fuerza productiva. Algunos llegan incluso a hablar, además, del «capital intelectual» como el principio activo fundamental de las empresas.[72]

La productividad y la competitividad en la producción de información se basan en la generación de conocimiento y en el procesamiento de datos. La generación del conocimiento y la capacidad tecnológica son herramientas fundamentales para la concurrencia entre empresas, organizaciones de todo tipo y, finalmente, países. […] El desarrollo económico y el desempeño competitivo no se basan en la investigación fundamental [investigación teórica o básica] sino en el vínculo entre la investigación elemental y la aplicada, y su difusión entre organizaciones e individuos. La investigación académica avanzada y un buen sistema educativo son condiciones necesarias, pero no suficientes, para que los países, empresas e individuos ingresen en el paradigma informacional. […] El desarrollo tecnológico global precisa de la conexión entre ciencia, tecnología y el sector empresarial, así como las políticas nacionales e internacionales.[73]

Se sostiene que hoy el conocimiento ya no se define por disciplinas específicas, sino por problemas y por su aplicación en los sectores empresariales. La investigación se piensa como una estrategia de intervención y control de medios o instrumentos para la realización de un objetivo delimitado. En otras palabras, es un survey de problemas, dificultades y obstáculos para la realización de un objetivo, y un cálculo de medios para soluciones parciales y locales de

problemas y obstáculos locales. Emplea intensamente redes electrónicas para producirse y transformarse en tecnología y someterse a controles de calidad según los cuales debe mostrar su pertinencia social a partir de su eficacia económica.

Se habla de una «explosión del conocimiento»[74] para indicar un aumento vertiginoso de los saberes cuando, en realidad, lo que se indica es el modo de determinación económica del conocimiento pues, en el juego estratégico de la competición en el mercado, una organización de investigación se mantiene y se afirma si es capaz de proponer problemas nuevos y soluciones eficaces desde el punto de vista del mercado. Por eso el conocimiento contemporáneo se caracteriza por el crecimiento acelerado y por la tendencia a volverse rápidamente obsoleto.

Si las artes ya habían sido devoradas por la industria cultural, ahora llega el turno de las ciencias, que se encuentran completamente absorbidas por la lógica del mercado y, con ellas, todo el sistema de educación formal. No sólo la investigación se transformó en mero survey (dejando de ser investigación en el sentido fuerte del término) y posesión de instrumentos para intervenir y controlar algo, sino que también depende directamente de inversiones empresariales. Éstas son determinadas por el juego estratégico de la competencia en el mercado, de manera que los investigadores se mantienen y se afirman sólo si son capaces de proponer áreas de problemas, dificultades, obstáculos siempre nuevos, lo que se hace a partir de la fragmentación de antiguos problemas en novísimos microproblemas, sobre los que el control parece ser cada vez mayor. Y como la supervivencia depende de las inversiones, la competencia, el secreto, el ocultamiento de metodologías y resultados se vuelven prácticas con las que los científicos avalan la ideología neoliberal de la racionalidad de la guerra de todos contra todos y de la victoria del más apto (del más astuto, en este caso).

¿Qué sucede en el plano de la comunicación? Como escribe Caio Túlio Costa,[75] en menos de dos décadas asistimos no sólo a una expansión de la tecnología analógica sino al salto hacia la tecnología digital, la explosión de la telefonía celular y la multiplicación de los modos de comunicación, con la posibilidad de interacción entre redes de computadoras y «un aumento exponencial en la velocidad de la transmisión de datos, bajo cualquier plataforma —celular, radio, satélite, fibra de vidrio o incluso de cobre—». De esta forma, los datos comenzaron a transitar por las redes de comunicación, transformándose de mil en millones de bytes.

La tecnología del sistema digital modifica totalmente la forma de la comunicación, pues puede integrar en un sistema único de distribución y recepción la televisión, internet, el cine, la telefonía de voz e imagen o redes de datos, distribuidos en las casas u oficinas en cada aparato receptor: «la televisión de alta definición, el teléfono fijo o celular, la pantalla de cine, el microondas y hasta el refrigerador, todo ello controlado a través de internet… Cada canal de sus innumerables canales va a permitir una aplicación diferente».[76] No resulta sorprendente entonces que compañías de productos electrónicos y empresas de telecomunicaciones se disputen el control de tal negocio de punta a punta.

En otras palabras, el sistema digital produce un salto en aquello que surgió en la segunda mitad de la década de 1990: la llamada comunicación multimedia, o sistemas de comunicación que integran diferentes vehículos y su potencial interactivo. Los sistemas multimedia

[…] extienden el ámbito de la comunicación electrónica para todos los dominios de la vida: de la casa al trabajo, de las escuelas a los hospitales, del entretenimiento a los viajes. A mediados de los años 1990, gobiernos y empresas del mundo entero se empeñaron en una carrera frenética para la instalación del nuevo sistema, considerado una herramienta de poder, fuente potencial de altos intereses y símbolo de hipermodernidad.[77]

Ningún país tenía condiciones para dar forma al sistema multimedia de manera aislada, en la medida en que, en función de la escala de inversiones en infraestructura, los gobiernos no disponían de recursos para actuar con independencia. Se formaron consorcios empresariales regionales/ globales con la fusión de compañías telefónicas, operadoras de televisión por cable, operadores de transmisión de

TV

por satélite, estudios de cine, empresas discográficas editoriales, periódicos, empresas de computación y proveedores de internet, además de nuevas formas de integración tecnológica (como web

TV

y City Web). El desarrollo de un sistema multimedia integrado, sin embargo, no exige sólo inversiones gigantescas en infraestructura y programación, sino también la definición del llamado «ambiente regulador» (esto es, quién manda sobre quién y en qué), dificultado por conflictos y litigios obvios y previsibles entre empresas, partidos políticos y legisladores de los gobiernos.

En tales condiciones, sólo grupos muy poderosos, resultantes de alianzas entre empresas de comunicación de masas, operadoras de comunicación, proveedores de servicios de internet y empresas de computadoras estarán en posición de dominar los recursos económicos y políticos necesarios para la difusión de los multimedios. Así, habrá un sistema multinacional, aunque, con toda probabilidad, será decisivamente modelado por los intereses comerciales de unos pocos conglomerados alrededor del mundo.[78]

En el caso de los sistemas multimedia, investigaciones realizadas en algunos países del capitalismo central indican que la llamada «casa electrónica» enfatiza dos aspectos de un nuevo modo de vida: la centralidad de la casa y del individualismo.

Centralidad de la casa: aumento del tiempo que se pasa en casa, pues prácticamente todo puede hacerse sin salir del domicilio (compras, pagos, correspondencia, diversas modalidades de trabajo e informaciones sobre acontecimientos, en los cuales no se precisa o no se quiere participar). Los principales gastos familiares se dirigen a la adquisición de aparatos que permitan no salir de casa.

Individualismo: los aparatos móviles llevan a cada miembro de la familia a organizar su propio espacio y su propio tiempo (el microondas favorece las comidas solitarias y reduce las comidas familiares colectivas; el teléfono celular y la computadora portátil permiten conversar de manera aislada, sin la presencia de otros miembros de la familia). Además, con la bajada de los precios de aparatos de radio, televisión, videojuegos y reproductores de sonido, todos ellos

equipados con un sistema individual de audición, cada miembro de la familia puede componer su propio mundo audiovisual sin los otros.

Habíamos señalado también que la condición posmoderna es inseparable del elogio de la intimidad y que, en los medios de masas, refuerza el narcisismo. El «individualismo», mencionado en las investigaciones, expresa una cultura y una sociedad narcisistas.

Otras investigaciones indican el aumento de la estratificación social entre los usuarios: es decir, el peso creciente de las diferencias de clase, etnia y género, pues el acceso a los multimedios depende no sólo de condiciones económicas (dinero, infraestructura física de la casa, disponibilidad de tiempo), sino también de condiciones educativas y culturales (conocimiento de varias lenguas, conocimientos generales básicos para poder buscar informaciones y formas de interacción entre ellas), de modo que surgen dos tipos de usuarios, el que es capaz de acciones selectivas e interactivas y el que sólo es capaz de recibir paquetes enviados por el emisor. En otras palabras, los multimedios refuerzan la exclusión social (desde el punto de vista económico) y la jerarquía (desde el punto de vista social y cultural).

Los multimedios potencian un fenómeno que ya habíamos mencionado al referirnos a la televisión: la indistinción entre mensajes y contenidos. Como todos los mensajes están integrados en un mismo patrón cognitivo y sensorial, en la medida en que educación, noticias y espectáculos son ofrecidos por un mismo medio, los contenidos se mezclan y se vuelven indiscernibles. Esta mezcla de contenidos se agrava y se refuerza mediante la puesta en escena: programas educativos en forma de videogames, noticias con formato de espectáculo, transmisión de sesiones del Poder Legislativo o del sistema judicial como si fueran telenovelas, juegos deportivos como si fueran coreografías de danza, etc. Para resumir, como en los medios tradicionales, lo simbólico es devorado por las imágenes, los contextos semánticos son fragmentados y unificados con una mezcla de sentidos aleatorios. En una palabra, aumenta el universo de los simulacros.

Esta situación se vuelve aún más grave con la llamada «televisión digital», que instaura la «convergencia en la comunicación», es decir que todos los medios convergen en un único soporte de distribución. La industria de los medios «utilizará necesariamente la informática (tanto en el hardware como en el software), el contenido y el arte (en la información como en el entretenimiento)

y las tecnologías de distribución (por aire o por fibras)».[79]

Finalmente, los multimedios unifican en un universo digital manifestaciones culturales distintas en el espacio y en el tiempo: diferentes por su origen (clases sociales, nacionalidades, etnias, religiones, Estados, centros de investigación, etc.) y diversas por su contenido y su finalidad (información, educación, entretenimiento, política, artes, religión). De este modo surge la cultura virtual.

Conocemos la distinción entre lo virtual y lo real. Virtual es lo que existe sin estar directamente presente o dado en nuestra experiencia. Ausente en tanto que dato, está presente sin embargo como condición de nuestra experiencia (por ejemplo, sólo podemos ver las cosas gracias a la profundidad, pero a ella no la vemos; ella es una presencia invisible, aquello que no vemos pero que es condición de nuestra visión). Virtual es también lo que existe como una posibilidad que puede concretizarse (por ejemplo, una escultura puede estar virtualmente en un pedazo de mármol y puede concretizarse gracias al trabajo del escultor). Real es lo que existe de hecho, pudiendo darse directamente en nuestra experiencia o en nuestro pensamiento, aunque a menudo sea dado de manera deformada, incompleta e ilusoria (como en la ideología). Como sabemos, la cultura, en sentido amplio, es la creación de símbolos que expresan nuestra relación con lo que está ausente, presentifican una ausencia (el lenguaje, por ejemplo, presentifica seres ausentes al nombrarlos, pues las palabras son símbolos que vuelven presente lo que está ausente; en las religiones, los ritos y las ceremonias son símbolos o actos simbólicos que presentifican las divinidades ausentes; el trabajo es una práctica que produce o vuelve presente algo que no existía, y el producto expresa, esto es, simboliza al productor). La cultura da sentido al espacio y al tiempo, a la sexualidad, a la afectividad y al deseo, define valores (bueno/ malo, bello/ feo, justo/ injusto, verdadero/ falso), distingue entre lo sagrado y lo profano, entre los vivos y los muertos, y entre lo posible y lo imposible. La cultura es, por tanto, un orden simbólico y opera con la distinción entre presencia o realidad y ausencia o virtualidad.

Pues bien, la peculiaridad de los multimedios se encuentra en que éstos producen «realidad virtual» o «virtualidad real», o sea, vuelven indistintos los dos aspectos que la cultura siempre distinguió, pues esa distinción le era esencial en tanto orden simbólico. ¿Qué es el sistema de comunicación multimedia?

Es un sistema en el que la propia realidad (o sea, la experiencia simbólico-material de las personas) es completamente capturada, totalmente inmersa en una composición de imágenes virtuales en el mundo del hacer de cuenta, en el que las apariencias no sólo se encuentran en la pantalla que comunica la experiencia, sino que se transforman en la experiencia misma. Todos los mensajes de todos los tipos son incluidos en el medio porque resulta tan abarcador, tan diversificado, tan maleable, que absorbe en el mismo texto de multimedia toda la experiencia humana, pasada, presente y futura, como en un punto único del universo.[80]

En otras palabras, el sistema multimedia —expresión de posmodernidad— potencia la atopía y la acronía, que ya eran un aspecto de la antigua televisión. El espacio se vuelve un «flujo de imágenes», y el tiempo se vuelve intemporal. Al hacerlo, destruye el orden simbólico de la cultura, pues una «virtualidad real» o una «realidad virtual» presuponen que la distinción entre presencia y ausencia se reduce a estar presente o ausente en la red multimedia. Anteriormente, la

TV

era el mundo. Ahora, el mundo es la red multimedia, dando sentido al dicho de Marx según el cual, en el modo de la producción capitalista, «todo lo sólido se desvanece en el aire».

La cuestión central: los medios de comunicación como poder

Podemos enfocar la cuestión del ejercicio del poder por los medios de comunicación de masas bajos dos aspectos principales: el económico y el ideológico.

Desde el punto de vista económico, los medios de comunicación son empresas privadas, incluso cuando, como es el caso en Brasil, radio y televisión sean concesiones estatales hechas a empresas privadas. Es decir, los medios de comunicación son una industria (la industria cultural) regida por los imperativos del capital. Tanto es así que, bajo la acción de la economía neoliberal o de la

llamada «globalización», la industria de la comunicación sufrió profundos cambios estructurales, pues «en un proceso nunca visto de fusiones y adquisiciones, compañías globales ganaron posiciones de dominio en los medios».[81] Más allá de la fuerte concentración (los oligopolios bordean el monopolio), también resulta significativa la presencia, en el sector de las comunicaciones, de empresas que no tenían vínculos con éste ni tradición en el área. El alcance de las inversiones y la perspectiva de beneficios jamás vistos llevaron a grupos propietarios tanto de bancos, industria metalúrgica, industria eléctrica y electrónica, fabricantes de armamentos y aviones de combate como de la industria de telecomunicaciones a adquirir, en todo el mundo, periódicos, revistas, servicios de telefonía, radios y televisiones, portales de internet, satélites, etc.

Estos cambios nos permiten comprender que el poder económico, gracias al cual los medios de comunicación instituyen el espacio y el tiempo públicos, lo ejercen agentes que deliberan y actúan en vistas de sus propios intereses y fines particulares. Como observan con gran pertinencia Maria Rita Kehl y Eugenio Bucci,[82] el sujeto del poder no son los propietarios de los medios de comunicación ni los Estados, ni grupos de partidos políticos, sino simplemente (y de manera gigantesca) el propio capital. El poder multimediático, escriben estos autores, es un «mecanismo de toma de decisiones que permite al modo de producción capitalista —transustanciado en espectáculo— su reproducción automática». Los propietarios de los medios de comunicación son soportes del capital. Evidentemente, no se trata de desestimar el poder económico de los dueños de conglomerados mediáticos ni su fuerza para producir acciones o efectos sociales, políticos y culturales, sino de señalar, en el análisis de Kehl y Bucci (tendiendo lazos hacia los de Benjamin, Adorno y Horkheimer) que esas acciones exhiben poder, pero no lo constituyen, pues su constitución se encuentra en el modo de producción del capital.

Desde el punto de vista ideológico podemos señalar una situación semejante, tomando como referencia el análisis de Claude Lefort sobre la ideología contemporánea como ideología invisible.[83] Así como el poder económico que aparece localizado en los propietarios de las empresas de comunicación es en realidad el poder sin localización del capital, así también, pero de manera invertida (ya que estamos en el campo de la ideología), las representaciones o imágenes que constituyen la ideología aparecen desprovistas de localización, aunque estén precisamente localizadas en los centros emisores de comunicación.

Tal como la presenta Marx, la ideología burguesa —así como la ideología totalitaria— tenía la peculiaridad de indicar quiénes eran sus autores o agentes: la burguesía en el caso de la ideología burguesa (que profería un discurso construido y articulado por las ideas producidas por los intelectuales pequeño-burgueses) y, en el caso del totalitarismo, el Estado (que hablaba en nombre de lo social y del pueblo, gracias a las representaciones construidas por el partido). Tanto el discurso burgués como el discurso totalitario eran proferidos desde lo alto y pretendían ser discursos sobre y para lo social. La ideología contemporánea, escribe Lefort, es invisible porque no parece estar construida ni proferida por un agente determinado, convirtiéndose en un discurso anónimo e impersonal, que parece brotar espontáneamente de la sociedad como si fuese el discurso de lo social:

La radio, la televisión, el cine, los periódicos y las revistas de divulgación volvieron viables sistemas de representación que serían imposibles sin ellos. En efecto, para que la ideología pueda ganar generalidad suficiente como para homogeneizar a la sociedad en su totalidad, es necesario que los medios cumplan su papel de vehicular la información, no de un polo particular a otro, sino de un foco central circunscripto que se dirige al todo indeterminado de la sociedad. Con los debates públicos transformados en espectáculo y discusión de todo —economía, política, arte concreto, sexo, educación, música pop, arte clásico y contemporáneo, del género más noble al más trivial—, se crea la imagen de una reciprocidad verdadera y definida en las relaciones sociales. Esta imagen resulta doblemente eficaz, pues, al mismo tiempo, exalta la comunicación, independientemente de su contenido y de sus agentes, y simula la presencia de personas […]. La eficacia del discurso vehiculado por los medios de comunicación proviene del hecho de que éste no se explicita sino parcialmente como discurso político, y eso le confiere la generalidad de lo social. Son las cuestiones de la cotidianidad, las cuestiones de la ciencia, de la cultura que sostienen la representación imaginaria de una democracia perfecta, en la que la palabra circula sin obstáculo.[84]

¿Cómo determinar el lugar social donde las representaciones ideológicas o el imaginario ideológico se producen efectivamente? Pensamos que la ideología invisible sólo se vuelve comprensible como ejercicio de poder si la

consideramos desde otro prisma: el que hemos llamado ideología de la competencia. En efecto, la peculiaridad de la ideología contemporánea se halla en su modo de aparecer bajo la forma anónima e impersonal del discurso del conocimiento, y su eficacia social, política y cultural se funda en la creencia en la racionalidad técnico-científica. En otras palabras, el discurso ideológico puede aparecer como discurso de lo social porque lo social aparece constituido y regulado por esa racionalidad.

Cuando nos referimos a los diversos procedimientos empleados por los medios —entrevistas, periodismo de opinión y de afirmación, programas de entretenimiento y deportivos, novelas, noticieros—, nos preguntamos quién era el sujeto de la comunicación y pudimos observar que el sujeto es siempre el propio medio de comunicación (el entrevistador, el periodista, el reportero, el animador, el locutor y, evidentemente, la cámara y la dirección del programa). Cuando pasamos a las nuevas y más recientes tecnologías de comunicación, observamos la transformación de la ciencia y de la técnica en fuerzas productivas y el surgimiento de la «sociedad del conocimiento», esto es, la identidad entre poder e información. En los dos casos, el discurso tiene la forma de un discurso del conocimiento, y en ambos se encuentra la ideología de la competencia en acción.

La ideología de la competencia puede resumirse de la siguiente manera: no cualquiera puede decir cualquier cosa y en cualquier lugar a cualquier otro. El discurso competente determina de antemano quién tiene derecho a hablar y quién debe escuchar, la forma y el contendido de lo que debe ser dicho y precisa ser escuchado; así como predetermina los lugares y las circunstancias en que es permitido hablar y oír. Estas distinciones tienen como fundamento una distinción principal: la que divide socialmente a quienes poseen un saber o un conocimiento (científico, técnico, religioso, político, artístico), que pueden hablar y tienen derecho a mandar y comandar, y quienes están desprovistos de ese saber, quienes deben oír y obedecer. En una palabra, la ideología de la competencia instruye la división social entre los competentes, que saben, y los incompetentes, que obedecen.

En tanto discurso de conocimiento, esta ideología opera con la figura del especialista. Los medios de comunicación no sólo se alimentan de esta figura, sino que además la instituyen permanentemente como sujeto de comunicación. El especialista competente es aquel que, en la radio, en la

TV

, en la revista, en el periódico o en los multimedia divulga saberes, porque nos habla de los últimos descubrimientos científicos o porque nos enseña, por ejemplo, cómo escribir un libro o un artículo (a la manera del reseñista o crítico del que hablamos al comienzo). El especialista competente nos enseña sobre sexualidad, jardinería, educación de los niños, decoración de interiores, buenos modales, uso apropiada de vestimentas en horarios y lugares apropiados; nos enseña cómo amar a Jesús y ganar el cielo, meditación espiritual, cómo tener un cuerpo joven y saludable, cómo ganar dinero y ascender en la vida. El especialista principal, sin embargo, no se confunde con ninguno de los anteriores sino que es una especie de síntesis de éstos, construida a partir de las figuras precedentes: es quien explica e interpreta las noticias y los acontecimientos económicos, sociales, políticos, culturales, religiosos y deportivos, quien indaga, eleva o corrompe entrevistados, se burla, premia o castiga a los más jóvenes; en síntesis, el «formador de opinión» y el «comunicador». Ideológicamente, sin embargo, el poder de la comunicación de masas no es igual o semejante al de la antigua ideología burguesa que inculcaba valores e ideas. Al decirnos lo que debemos pensar, sentir, hablar y hacer, afirma que no sabemos nada, y su poder se realiza como intimidación social y cultural.

Es preciso también comprender lo que hace posible esta intimidación y la eficacia de la operación de los especialistas. Lo que las posibilita es, por un lado, la presencia cotidiana (explícita o difusa), en todas las esferas de nuestra existencia, de la competencia como forma que confiere sentido racional a las divisiones, asimetrías, desigualdades y jerarquías sociales; en suma, la interiorización de la ideología por la sociedad. Y, por otro lado, su manifestación reiterada y perfecta en la estructura de los medios de comunicación que, por medio del aparato tecnológico, de los procedimientos de puesta en escena y persuasión, de la atopía y la acronía, parecen tener la capacidad mágica de hacer que el mundo acontezca. Pues bien, esta capacidad es la competencia suprema, la forma máxima del poder: la capacidad de crear la realidad. Y ese poder es todavía mayor (igualándose al divino) cuando, gracias a instrumentos técnico-científicos, esa realidad es virtual o la virtualidad es real. El poder ideológico-político se realiza como producción de simulacros.

Internet y el poder económico

Como lo explica Paul Mathias,[85] internet es el punto de convergencia entre una arquitectura industrial, múltiples lenguajes informáticos y un gran número de prácticas intelectuales y cognitivas, económicas, sociales, políticas, artísticas y de ocio. Es una organización de informaciones que parten de la Red (World Wide Web), cuyo centro está en todas partes y su circunferencia, en ninguna, sino diseminada en una infinidad de máquinas a través del mundo. Internet es un enjambre de redes privadas y públicas, institucionales, comerciales, gubernamentales y asociativas conectadas en innumerables «nosotros» que forman una «nebulosa informativa ampliamente insondable, diversamente organizada, a veces abierta y disponible, pero frecuentemente cerrada y secreta».[86] Aparece así como una comunicación tecnológica y universal entre las consciencias que comparten grandes opiniones, puntos de vista, experiencias, pensamientos, observaciones, hábitos e incluso banalidades de la vida cotidiana tanto como un mundo de representaciones entrelazadas, concordantes o antagónicas.

Pues bien, internet nace dentro de una infraestructura económica a la que, al mismo tiempo, mantiene en la invisibilidad, como ocurre en todas las esferas de la sociedad capitalista. En lugar de mostrarse como un instrumento de la economía o una estrategia económica, parece ser un ambiente universal de información y comunicación globalmente uniforme, capaz de aportar beneficios cognitivos, sociales, artísticos y políticos, un instrumento de investigación cuyo usuario «puede instantáneamente beneficiarse con todos los servicios que la potencia de su dispositivo técnico es susceptible de dar».[87] En verdad, aunque el empleo de las redes pueda involucrar diversos usos técnicos, nuestra experiencia reticular se circunscribe a un número restringido de aplicaciones que permiten las múltiples operaciones deseadas en un número limitado de gestos previstos y uniformes en todo el planeta, sin que tengamos la menor idea de lo que son o significan los protocolos informáticos que empleamos. De hecho, «el objeto que titila en la pantalla» no es un texto o una imagen, sino «un sistema aplicativo opaco del cual percibimos apenas la interfaz que utilizamos»,[88] sin conocer nunca su complejidad técnica, que permanece invisible bajo la visibilidad continua. Ignoramos los procesos operativos que la crean y la conservan, las leyes de su formación y configuración, su arquitectura funcional. En otras palabras, con internet, ¡no sabemos dónde estamos ni lo que hacemos! Somos literalmente incompetentes.

Internet nos coloca frente a una contradicción: por un lado, al atravesar potencialmente todas las fronteras territoriales y políticas, parece permitir una distribución de conocimientos, acabar con las disparidades cognitivas y permitir a grupos e individuos apropiarse de su ambiente económico, social, cultural y político; por otro, sin embargo, las prácticas reticulares determinan lentamente el surgimiento de un nuevo tipo de subjetividad que ya no se define por las relaciones del cuerpo con el espacio y el tiempo del mundo o de la vida, sino por la complejidad de relaciones que permanecen dispersas y fragmentadas.

Dado que nos encontramos frente a la apropiación social y política de una tecnología de la información y de la comunicación, vale la pena compararla con otra.

En el siglo

XVII

, los radicales de la Revolución inglesa usaron de manera admirable una nueva técnica de información y comunicación que se encontraba a su alcance directo: la imprenta. Se trataba de una pequeña prensa portátil, con tipos de madera puestos en una caja y recipientes de tinta. Un revolucionario fabricaba su prensa, los tipos y la tinta, tomaba el papel, se ponía este material debajo del brazo, participaba en una reunión o una discusión pública; luego imprimía los resultados de los debates, produciendo panfletos que, en pocas horas, eran distribuidos por todo el país, movilizando a nuevos revolucionarios. Los radicales dieron un sentido revolucionario no sólo a la nueva herramienta, sino también a uno de los resultados de la Reforma protestante: la alfabetización (para combatir contra la Iglesia Católica y su clero —el único que leía la Biblia y que se colocaba como mediador entre el fiel y Dios— los protestantes alfabetizaron a la población y tradujeron la Biblia del latín a las lenguas vernáculas). Así, los sujetos sociales se apropiaron de la alfabetización y de la imprenta, que se convirtieron en instrumentos de acción política revolucionaria.

Si consideramos el monopolio de la información por las empresas de comunicación de masas, podemos considerar que, desde el punto de vista de la acción política, internet y las redes sociales producen una acción democratizadora: tanto por romper con este monopolio, asegurando la producción y la circulación de la información de manera libre, como también por promover acontecimientos políticos afirmativos del derecho democrático a la

participación —como se vio, por ejemplo, a comienzos de 2011 en Egipto, a comienzos de 2012 en Wall Street, y en 2013 en España y en Brasil—. Sin embargo, si mantenemos la comparación con los revolucionarios ingleses del siglo

XVII

, es preciso señalar dos diferencias significativas.

En primer lugar, la acción de los revolucionarios ingleses se fundaba en un saber y una práctica autónomos. En otras palabras, el revolucionario tenía el saber de la técnica que utilizaba (fabricaba la prensa, los tipos y la tinta, producía el panfleto y lo distribuía). En contrapartida, los usuarios de internet y de las redes sociales no poseen el dominio tecnológico de las herramientas que emplean, como señalábamos antes. En segundo lugar, justamente porque son usuarios, no poseen ningún poder sobre la herramienta empleada, pues este poder es una estructura altamente concentrada: Internet Protocol, con diez servidores en los Estados Unidos y dos en Japón, aloja todas las direcciones de correo electrónico del mundo. Por esta razón, si se decidiera desconectar tales servidores, desaparecería Internet de manera completa. Pero esto no es todo: la gerencia de Internet la realizada una empresa estadounidense en articulación con el Departamento de Comercio de los Estados Unidos, que dirige entonces el archivo de la internet mundial. Así, bajo el aspecto maravillosamente creativo y anárquico de las acciones políticas en las redes sociales se oculta el control y la vigilancia sobre sus usuarios a escala planetaria, esto es, sobre toda la masa de información del planeta.

Como observa Laymert García dos Santos,[89] el capital global privatiza las telecomunicaciones, coloniza la red y realiza la división del campo electromagnético con el objetivo de controlar el acceso al llamado ciberespacio, ya no bajo la forma de la compra y venta con sus clientes sino del suministro y uso. Se trata, por tanto, de un nuevo tipo de mercado donde el cliente, o mejor, el usuario se transforma en mercancía, porque la estrategia de venta ya no consiste en vender un producto para el mayor número de clientes, sino en vender en el ciberespacio al mayor número de usuarios para un producto o una empresa. De ahí la importancia del aumento creciente del tiempo de conexión de los usuarios al ciberespacio, pues ese tiempo se capitaliza. De hecho, explica García dos Santos, los proveedores de acceso trazan el perfil del usuario en términos de preferencias de acceso (elecciones y rechazos), edad, gustos, etc.; perfil que

sirve de base de cálculo para el valor del tiempo de vida en términos de su virtualidad de acceso y consumo. El individuo se reduce a un flujo de datos que puede ser reorganizado y vendido de acuerdo con los intereses de los anunciantes potenciales, quienes, por poseer esas muestras compradas, invadirán los accesos de los individuos al ciberespacio con propaganda ya orientada según sus gustos. El control se hace sobre contraseñas y accesos, organizados como muestras de bancos de datos, bases a partir de las cuales el mercado financiero se articula con la especulación de posibilidades, esto es, de valor de la información, única mercancía que cuenta. De esta forma, la información se vuelve la medida de todas las cosas, pues para el capital global la información es la medida cuantitativa de todo.

*** * ***

Los defensores de internet como forma abierta y libre de información y comunicación se debaten, por tanto, con estas formas de control y vigilancia con las que el poder económico y político de las corporaciones la amenazan. Como parte de la lucha contra esas amenazas, se propuso en Brasil que el Poder Ejecutivo presente al Congreso Nacional un proyecto de ley que defina el marco regulatorio de internet en Brasil, conocido como Marco Civil de Internet. Con respecto a esto escribe Sérgio Amadeu da Silveira:

La

ONU

declaró en 2011 que internet es un derecho humano fundamental. Sin embargo, en casi todo el mundo internet está siendo atacada. Los ataques buscan cambiar el modo en que internet funciona actualmente, reduciendo su interactividad, ampliando la censura, elevando los costos de su uso libre y destruyendo las defensas contra la manipulación comercial de los datos personales, entro otras acciones. En Brasil, en 2013, los principales debates giraron en torno de la aprobación del marco regulatorio de la internet en Brasil. El Marco Civil tiene

como objetivo definir los derechos en el uso de internet de los brasileños en el país. Así, el proyecto de ley trata de la responsabilidad civil de usuarios y proveedores, define lo que es la neutralidad de la red, asegura la privacidad y qué tipo de datos de usuarios pueden ser almacenados.[90]

El Marco Civil tiene tres principios fundamentales: la neutralidad de la red, el derecho a la privacidad y el derecho a la libertad del usuario. Como explica Silveira, las corporaciones de telecomunicaciones saben que alcanzarán un poder económico, cultural y político mayor del que ya poseen si consiguen filtrar, impedir o «establecer un peaje» por los paquetes de información que viajan en sus redes físicas. Por eso, neutralidad de la red significa que las empresas de telefonía que dominan las fibras ópticas no puedan interferir en las informaciones que transitan por ellas, viéndose impedidas de filtrar, bloquear, censurar o retirar informaciones.

Vimos más arriba que las empresas de telecomunicaciones practican la vigilancia y el control sobre los usuarios sin que éstos sepan que sus informaciones son almacenadas, cruzadas, procesadas y vendidas. De hecho, como observamos anteriormente,

datos personales e informaciones sobre cuáles son los sitios que las personas visitan, en qué horarios y con qué frecuencia utilizan determinadas aplicaciones en la red, la dirección de

IP

utilizada, el tipo de navegador y el sistema operativo, son ejemplos de los llamados «rastros digitales», los cuales tienen enorme valor económico. Con la finalidad de conformar los perfiles de consumo y organizar los diferentes tipos de comportamiento de los ciudadanos, los rastros digitales son almacenados en bancos de datos para ser explorados (data mining) y correlacionados. Esas informaciones constituyen un gran activo económico de las sociedades en red.[91]

Por eso privacidad significa procedimientos legalmente definidos sobre la

protección de datos personales, almacenamiento y disponibilidad de registros de conexión y de acceso a las aplicaciones de internet, «impidiendo que el proveedor de conexión escanee, almacene, procese y venda los datos de navegación de los ciudadanos».[92]

Internet es una red cibernética de comunicación y control. Para navegar en la red, cada máquina precisa recibir del proveedor de acceso un número de

IP

(Protocolo de Internet). Para abrir un sitio, explica Silveira, cada computadora precisa tener una posición inequívoca en la red, basada en protocolos técnicos de control. Como precisamos de un

IP

para todo lo que hacemos en la red y como toda navegación deja registros, el gran problema de internet es cómo impedir que un número

IP

permita identificar una persona y, por tanto, cómo impedir la implantación de reglas que amplíen la capacidad de vigilancia sobre la navegación de los ciudadanos. El Marco Civil de Internet defiende el derecho a la libertad por medio de procedimientos legalmente definidos que impidan que un usuario pueda ser identificado a partir de rastros digitales de un

IP

.

Notas:

34. Conferencia pronunciada en el Ciclo Rede Imaginária, en la Casa da Gávea, Río de Janeiro, en 1993. Algunos ejemplos de hechos y acontecimientos han sido actualizados, pues muchos de los que fueron presentados entonces pueden

ser desconocidos para los lectores más jóvenes. Y se agregaron algunas consideraciones sobre informática, medios digitales y multimedia. Originalmente publicado por la Editora Fundação Perseu Abramo, San Pablo, 2000.

35. Lasch, C., Cultura do narcisismo, Rio de Janeiro, Imago, 1983. [Trad. cast.: La cultura del narcisismo, A. Bello, Barcelona, 2000].

36. Las distintas citas fueron tomadas de Costa, Caio Tulio, «Modernidade liquida, comunicação concentrada», Revista USP, San Pablo, nº 66, págs. 178-197, junio-agosto de 2005. Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13446/15264>, págs. 187, 188, 192.

37. La palabra «espectáculo» proviene de los verbos latinos specio y specto. Specio: ver, observar, mirar, percibir; specto: ver, mirar, examinar, ver con reflexión, probar, juzgar, advertir, esperar; species: la forma visible de la cosa real, su esencia o su verdad. Spectabilis es lo visible; speculum es el espejo; spectaculum, la fiesta pública; spectator, lo que ve, observa, espectador; spectrum es aparición irreal, visión ilusoria; speculare es ver con los ojos del espíritu. Espectáculo pertenece al campo de la visión.

38. Eco, U. Viagem na irrealidade cotidiana, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984. [Trad. cast. de estos ensayos en La estrategia de la ilusión, Lumen, Barcelona, 1999].

39. Debord, Guy, A sociedade do espectáculo, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, pág. 14. [Trad. cast.: La sociedad del espectáculo, Pre-Textos, Valencia, 2000].

40. Arendt, H., «A crise na cultura: sua importância social e política», en Entre o passado e o futuro, San Pablo, Perspectiva, 1972. [Trad. cast.: Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, Península, Barcelona, 1996].

41. Santos, Boaventura de Souza, Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência, San Pablo, Cortez, 2000. [Trad. cast.: Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003].

42. Benjamin, W. A., «A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnic»»,

en Lima, L. Costa (Org.) Teoría da cultura de massa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, pág. 21. [Trad. cast.: Benjamin, W., Discursos Interrumpidos I, Taurus, Buenos Aires, 1989].

43. Hoy diríamos CD. Y deberíamos sumar la televisión y los dispositivos electrónicos.

44. Benjamin, W., op. cit., pág. 211.

45. Ibidem, pág. 230.

46. Horkheimer, M., Adorno, T., «Indústria cultural», en Costa, L. L, (Org.), op. cit., pág. 165. [Trad. cast.: Horkheimer, M., Adorno, T., Dialéctica del iluminismo, Sudamericana, Buenos Aires, 1988].

47. Ibidem, pág. 174.

48. Harvey, D., A condição posmoderna, San Pablo, Loyola, 1992. [Trad. cast.: La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural, Amorrortu, Buenos Aires, 1998].

49. Oliveira, F. de, «O surgimento do antivalor. Capital, força de trabalho e fondo público», en Os direitos do antivalor: a economía política da hegemonia imperfeita, Vozes, Petrópolis, 1998.

50. Virilio, P., O espaço crítico, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

51. En griego, krónos significa tiempo, de donde proviene cronología, cronómetro, etc.; «acronía» significa sin tiempo, ausencia de tiempo.

52. El término tópos significa lugar, el espacio diferenciado por lugares y por cualidades como próximo, distante, alto, bajo, pequeño, grande, etc., de donde proviene topología, topografía; «atopía» significa sin lugar, ausencia de un espacio diferenciado. De tópos viene «utopía» que, para algunos, significa ningún lugar, y para otros, lugar perfecto todavía inexistente.

53. Blanchot, M., L’entretien infinie, Gallimard, París, 1978, pág. 358. [Trad. cast.: La conversación infinita, Arena Libros, Madrid, 2008].

54. Ibidem.

55. Ibidem.

56. Ibidem, pág. 359.

57. En latín, «medio» se dice medium, y, en plural, «medios» se dice media. Los primeros teóricos de los medios de comunicación emplearon la palabra latina media. Como eran teóricos de lengua inglesa, decían mass media, esto es, «medios de masas». La pronunciación, en inglés, del latín media es «midia». Cuando los teóricos de lengua inglesa dicen the media, están diciendo «los medios». Por apropiación de la terminología de esos teóricos en el Brasil, la palabra mídia pasó a ser empleada como si fuera una palabra femenina singular, a mídia [la midia].

58. MacLuhan, M., A galaxia Gutenberg, San Pablo, Nacional, 1977. [Trad. cast.: La galaxia Gutenberg. La génesis del «Homo Typographicus», Círculo de Lectores, 1993].

59. MacLuhan, M., «Visão, som e fúria», en Lima, L. C. (Org.), op. cit, pág. 145.

60. Ibidem, pág. 147.

61. Harvey, D., op. cit., pág. 238.

62. Escribimos «clases» y «clase», y no clases y clase, para indicar que no se trata de un concepto referido a la división social impuesta por el modo de producción económica, sino de una imagen clasificatoria para establecer una gradación entre alto y bajo poder adquisitivo, alto y bajo grado de escolaridad.

63. Se trata del entonces presentador y magnate de la televisión, dueño también de la cadena SBT de Brasil, Silvio Santos y de su hija Patricia Abravanel, secuestrados en agosto de 2001. Unos meses después, en diciembre del mismo año, fue secuestrado el publicista Washington Olivetto, considerado por algunos como el «Papa» de la publicidad en Brasil. [N. del T.].

64. Mander, J., Four Arguments for the Elimination of Television, Quill, Nueva York, 1978. [Trad. cast.: Cuatro buenas razones para eliminar la televisión, Gedisa, Barcelona, 2010].

65. No tenemos conocimientos técnicos que nos permitan saber si la televisión digital eliminó estas limitaciones.

66. La obra de Schaff es anterior a los objetos electrónicos de cartera, como smartphones o tablets.

67. Schaff, A., A sociedade informática, Brasiliense-Ed. Unesp, San Pablo, 1990, pág. 22.

68. MacLuhan, M., op. cit., pág. 146.

69. Castells, M., A sociedade em rede, Paz e Terra, San Pablo, 1999, pág. 69. [Trad. cast.: La era de la información. Vol. I: La sociedad en red, Siglo XXI, Buenos Aires-Mexico, 1999].

70. Ibidem.

71. Oliveira, F. de, op. cit.

72. «La riqueza ya no reside en el capital sino en la imaginación y creatividad humanas» (Rifkin, J., La era del acceso, Paidós, Buenos Aires, 2000). Se estima que más del 50% del PIB de las mayores economías de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD) se basan en conocimientos.

73. Castells, M., op. cit., pág. 167.

74. Según las cifras de J. Appleberry, citado por José Joaquín Brunner, el conocimiento de base disciplinar y registrado internacionalmente tardó 1.750 años para duplicarse por primera vez, contando desde el inicio de la era cristiana; luego, duplicó su volumen cada 150, y luego cada 50. Actualmente, lo hace cada cinco años y se estima que, para el año 2020, se duplicará cada 73 días. Se estima que cada cuatro años se duplica la información disponible en el mundo. Sin embargo, señalan los analistas, somos capaces de prestar atención apenas un 5 o 10%. Brunner, J. J., «Peligro y promesa: la educación superior en América Latina», en López Segrera, F. y Maldonado, A. (Orgs.), Educación superior latinoamericana y organismos internacionales: un análisis crítico, Cali, Unesco, Boston College y Universidad de San Buenaventura, 2000, apud Tunnemann, C., y Chauí, M. «Desafíos de la universidad en la sociedad del conocimiento (texto preparatorio para la Conferencia Mundial sobre Educación, Unesco, 2004).

75. Costa, C. T., op. cit.

76. Ibidem, pág. 183.

77. Castells, op. cit., pág. 450.

78. Ibidem, pág. 453.

79. Costa, op. cit., pág. 183.

80. Castells, M., op. cit., pág. 459.

81. Costa, op. cit., pág. 178. Existen siete grandes corporaciones globales: Disney, Time Warner, Sony, News Corporation, Viacom, Vivendi-Universal y Bertelsman; norteamericanas, europeas y japonesas. Como satélites, hay 70 empresas de medios relacionadas con los siete conglomerados, de manera directa o indirecta, y son nichos de mercado nacionales o regionales (casi la mitad es norteamericana, y la otra mitad es japonesa y europea). Entre las latinoamericanas, están: Televisa (México), Globo (Brasil), Clarín (Argentina), y Cisneros (Venezuela). Vale la pena recordar que esta situación está sometida a un cambio constante. En el caso de Brasil, hasta los años 1990, diez grupos familiares controlaban casi la totalidad de los medios de comunicación: Marinho (Globo), Abravanel (SBT), Bloch (Manchete), Civita (Abril), Frias (Folha de S. Paulho), Levy (Gazeta Mercantil), Mesquita (O Estado de S. Paulo), Nascimento Brito (Jornal do Brasil), Saad (Bandeirantes) y Sirotsky (Rede Brasil). La crisis económica de inicios del siglo y los cambios constitucionales (permiso de participación del capital extranjero y de persona jurídica) derribaron cuatro grupos, y los que quedaron fueron Abravanel, Civita, Frias, Marinho, Saad y Sirotsky. El grupo Abril vendió el 13% de sus acciones a fondos norteamericanos; el grupo Globo vendió el 36% del capital de NET para Telemex y se volvió socio minoritario de Sky Brasil (del australiano Murdoch), el grupo Folha cedió el 20% de todo su capital para Portugal Telecom, que anteriormente era su socia en la operación de internet, UOL. Además de esto, empresas totalmente extranjeras hacen periodismo en el país por medio de comunicaciones internacionales.

82. Kehl, M. R. y Bucci, E., Videología, Boitempo, San Pablo, 2005.

83. Lefort, C., «Esboço de uma gênese a ideologia nas sociedades modernas», en As formas da história, San Pablo, Brasiliense, 1982. [Trad. cast. en: Las formas de la historia, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1988].

84. Ibidem, págs. 320-321.

85. Mathias, P., Qu’est-ce que l’Internet?, Vrin, París, 2009. [Trad. cast.: La ciudad internet, Bellaterra, Barcelona, 1998].

86. Ibidem, pág. 24.

87. Ibidem, pág. 24.

88. Ibidem, pág. 27.

89. Santos, L. G. dos, Politizar as novas tecnologias: o impacto sociotécnico da infromação digital e genética, Editora 34, San Pablo, 2003.

90. Sérgio Amadeu da Silveira, clase del Seminario sobre Comunicación, Fundação Perseu Abramo, noviembre de 2013. Sérgio Amadeu da Silveira es doctor en Ciencia Política, profesor de la Universidad Federal del ABC (UFABC). Miembro del Comité Gestor de Internet en Brasil, integra el Consejo Científico de la Asociación Brasileña de Investigadores en Cibernética (ABCiber). Fue presidente del Instituto Nacional de Tecnología de la Información (2003-2005).

91. Ibidem.

92. Ibidem.

7. Carta a los estudiantes

93

Estimados alumnos,

Supe, por algunos colegas profesores, que muchos de ustedes están intrigados o perplejos ante mi supuesto «silencio». Digo supuesto porque, como les mostraré en lo que sigue, esa imagen fue construida por los medios de comunicación, y especialmente por la prensa escrita. La verdad es que he hablado mucho en varios grupos de discusión política que se formaron a lo largo del país, pero sí he evitado los medios y les voy a decir por qué. Pero antes, me gustaría hacer algunas observaciones generales.

1. Ustedes deben recordar que, durante la segunda vuelta de las elecciones presidenciales, los medios (prensa escrita, radio y televisión) afirmaban que Lula no podría gobernar a causa de los miembros radicales del

PT

, refiriéndose a personas como Heloísa Helena, Babá y Luciano Genro. ¿No les parece curioso que, desde mediados de 2003, y sobre todo hoy, estas personas hayan sido transformadas por los medios en abanderados de la racionalidad y de la ética, verdaderos portavoces de un

PT

que fue traicionado y que habría desaparecido? O deberíamos interrogarnos: los medios, ¿son volubles o poseen intereses muy claros? ¿Instrumentalizan a aquellos que les pueden servir según el lado para el que sople el viento?

2. Ustedes deben recordar que, desde los primeros días del gobierno Lula, una parte de los medios, haciendo manifiesto su prejuicio de clase, afirmaba que el Presidente de la República no iba a tener la competencia necesaria para gobernar, pues no tenía estudios universitarios y no sabía hablar otros idiomas.

Se cansaron de esa cantinela, que no daba resultado, y pasaron a burlarse y criticar los discursos de Lula y sus improvisaciones. Eso tampoco dio resultados y comenzaron a hablar del populismo presidencial, esto es, la forma arcaica del gobierno. Como eso tampoco dio resultado, comenzaron a hablar de un país al borde de la crisis. ¡Algunos incluso llegaron a decir que estábamos en una situación similar a la de marzo de 1964 y, por tanto, en las vísperas de un golpe de Estado! Como no hubo golpe (el golpe llegó ahora, bajo la forma de un golpe blanco), comenzaron a hablar de una crisis de gobierno (las diferencias entre Palocci y Dirceu) y de una crisis del

PT

(las divergencias entre las tendencias).

Creo que uno de los grandes momentos de esta secuencia fue el artículo de un periodista que decía que, en el arma del policía que mató a Jean Charles, el brasileño que murió en Londres, estaba impresa la huella digital de Lula porque, como no habría creado empleo, obligaba a los ciudadanos a emigrar. Más allá de ser delirante, la afirmación oculta: a) que ese brasileño estaba en Inglaterra hacía cinco años (y que por tanto emigró durante el gobierno de Fernando Henrique Cardoso); b) ya habían sido publicados los datos de crecimiento del empleo en Brasil en los últimos dos años. Podría seguir, pero me parece suficiente lo dicho para que se perciba que marchamos sobre un terreno completamente minado.

3. Las dos primeras observaciones me conducen a una tercera, que considero más importante. Ustedes saben que, entre los principios que guían la vida democrática, el derecho a la información es uno de los más fundamentales. De hecho, en la medida en que la democracia afirma la igualdad política de los ciudadanos, afirma por eso mismo que todos son igualmente competentes en cuestiones políticas. Pues bien, esta competencia ciudadana depende de la calidad de la información, cuya ausencia nos vuelve políticamente incompetentes. Así, ese derecho democrático es inseparable de la vida republicana, o sea, de la existencia del espacio público de las opiniones. En términos democráticos y republicanos, la esfera de la opinión pública instituye el campo público de las discusiones, los debates, la producción y la recepción de las informaciones por parte de los ciudadanos. Como ustedes saben, es un derecho siempre universal y se distingue del interés, que es siempre particular. Ahora bien, ¿cuál es el problema? En la sociedad capitalista, los medios de comunicación son empresas privadas y, por tanto, pertenecen al espacio privado

de los intereses del mercado. En consecuencia, no resultan propicios para la esfera púbica de opiniones, lo que plantea una verdadera aporía para los ciudadanos en general y para los intelectuales en particular, pues operan como medio de acceso a la esfera pública pero ese medio es regido por intereses privados. En otras palabras, nos encontramos delante de un campo público de derechos regido por campos de intereses privados. Y éstos siempre ganan.

A pesar de lo dicho, he utilizado (como todo el mundo, por otra parte) los medios de comunicación, consciente de los límites y de los problemas implicados en ellos y por ellos. Exactamente por eso, ustedes preguntan hoy por qué no los utilicé para discutir la difícil coyuntura brasileña. Tengo cuatro motivos principales. El primero es de orden estrictamente personal. Quienes cursaron conmigo el semestre pasado saben que apenas pude dar clases por causa del gravísimo problema de salud de mi madre. El día 24 de febrero, a los 91 años, mi madre tuvo un derrame cerebral hemorrágico, permaneció en coma dos meses y, al recobrar la consciencia, estaba afásica, hemipléjica, con problemas renales y pulmonares. Desde febrero hasta comienzos de junio estuve en el hospital, haciéndole compañía 24 horas al día. Cancelé todos mis compromisos, nacionales e internacionales: no participé de las actividades del año de Brasil en Francia, no fui a las reuniones mensuales del grupo de discusión política y no presté atención a lo que ocurría en el país. Por eso, en la fase inicial de la crisis política, no tenía ninguna posibilidad, ni deseo, de manifestarme públicamente.

El segundo motivo fue, y es, la consciencia de la desinformación. Al ver algunas sesiones de las

CPI

[94] y noticieros de televisión, al oír la radio y leer los diarios, me daba cuenta del bombardeo de noticias contradictorias, que no permitían formar un marco de referencia mínimo para formular algún juicio. Más allá de eso, se volvía cada vez más claro que las noticias no sólo se presentaban de manera contradictoria sino además como sorpresas diarias. Lo que parecía saberse en la víspera era desmentido el día siguiente. Pero eso no era todo. También se podía observar, especialmente en el caso de los diarios y la televisión, que los titulares no se correspondían exactamente con el contenido de la noticia, lo que provocaba la desconfianza hacia ambos. La desinformación (como alguien dijo el otro día: «de la misa, sólo sabemos la mitad»), al no permitir el análisis y la reflexión,

sólo puede conducir a opiniones livianas en un momento que no es ligero sino grave.

Se suma a todo esto que la noticia ya es presentada como opinión, en lugar de permitir la formación de una opinión. Por eso mismo, la forma de la noticia asusta, pues indicios y sospechas se presentan como evidencias y, antes de que haya pruebas, los sospechosos son juzgados culpables y condenados. Ese procedimiento vulnera dos principios afirmados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: que todo ciudadano es considerado inocente hasta que se pruebe lo contrario, y que nadie puede ser condenado por sus ideas, sino sólo por sus actos. Ahora bien, ustedes conocen el texto de Hegel de la Fenomenología del espíritu sobre el Terror (de 1793), en el que lo describe como la transformación sumaria del sospechoso en culpable y su condena a muerte sin derecho a defensa, muerte bajo la forma de espectáculo público. Esta perspectiva, como ustedes también saben, es la desarrollada por Hannah Arendt y Claude Lefort respecto del totalitarismo y sus tribunales, y en este sentido ambos destacan, en la Declaración de 1789, el principio referente a la no criminalización de las ideas, señalando que, en los regímenes totalitarios, la opinión disidente se trata como crimen.

Así, en la presente circunstancia brasileña, la impresión general que nos dejan los medios es una mezcla de espectáculo y terror, haciendo todavía más difícil expresar ideas y opiniones en ellos y por medio de ellos.

Comprenderán mi tercer motivo cuando lean los artículos de diario que anexé al final de la carta. Un artículo fue escrito antes de que Lula asumiera el cargo [«Desconfianza saludable», en Folha de São Paulo, 8 de diciembre de 2002], en el que alertaba sobre el riesgo de la «transición», esto es, de un acuerdo con el

PSDB

. Los otros dos fueron escritos en 2004, durante el «caso Waldomiro» [ambos también en Folha: «La disputa simbólica», el 18 de febrero de 2004, y «A favor de la reforma política», del 11 de marzo de 2004]. Ambos insisten en la necesidad urgente de la reforma política. Los acontecimientos actuales (o los que aparecen como hechos) no modifican en nada lo que escribí hace casi un año. Por el contrario, refuerzan lo que dije, y por eso no me pareció necesario volver a escribir, pues tendría que escribir algo ridículo del tipo: «Como ya escribí tal día en tal lugar…». Es decir, si mi segundo motivo me lleva a considerar que no

existen condiciones para opinar específicamente sobre cada hecho o noticia, mi tercer motivo es que ya me he manifestado públicamente en lo que respecta al problema de fondo.

Queda todavía un cuarto motivo. En este caso, considero necesario presentar la existencia de dos órdenes diferentes de hechos. El primero se refiere al ciclo «El silencio de los intelectuales»; el segundo, a la actitud de los medios. Desde hace veinte años, Adauto Novaes organiza anualmente ciclos internacionales de conferencias y debates sobre temas actuales. Siempre con un año de antelación, Adauto se reúne con amigos para discutir el tema del ciclo. Yo participo en ese grupo de discusión. En abril de 2004, cuando nos reunimos para decidir el ciclo de 2005, algunos miembros del grupo (entre los cuales estaba yo) se preparaban para un coloquio en Francia, cuyo tema era «El fin de la política»; otros iban a participar en un seminario en los Estados Unidos sobre el encierro de los intelectuales en las universidades y centros de investigación; y otros iniciaban los preparativos para la celebración del centenario de Sartre, símbolo del compromiso de los intelectuales.

En este ambiente, propusimos que el ciclo fuera una discusión sobre la figura contemporánea del intelectual, y Adauto propuso como título «El silencio de los intelectuales». Una vez cursadas las invitaciones nacionales e internacionales a los conferenciantes, recibidas las enmiendas y organizada la infraestructura, Adauto hizo lo que hace siempre: con muchos meses de anticipación, conversó con periodistas, les pasó los resúmenes y les explicó el sentido y la finalidad del ciclo.

Es decir, a comienzos de 2005, la prensa tenía conocimiento del ciclo y del título. Y he ahí que, de repente, de golpe, durante la crisis política, ¡comenzaron a hablar del «silencio de los intelectuales» para referirse a los intelectuales petistas! Curiosa elección de título para una nota periodística… [«El silencio de los inocentes», reportaje de Folha del 19 de junio de 2005]. Llegó así sin más, por pura inspiración. Más curiosa todavía fue la elección si se considera que, a lo largo de 2005, ¡prácticamente todos los intelectuales petistas (tal vez con la excepción de Antonio Candido y la mía) se manifestaron en artículos, entrevistas, programas de radio y televisión! ¿A qué silencio se refieren? Como les dije, las noticias se producen sin los hechos o contra los hechos. Y con las noticias vienen las versiones y opiniones, los juicios sumarios y las descalificaciones públicas, que culminarían en el tratamiento que dieron al ciclo cuando éste comenzó.

Los medios decidieron que el ciclo se refería a los intelectuales petistas, a pesar de saber que fue pensado en 2004 y de haber leído los resúmenes, de contar con participantes que no son petistas, sin hablar de los conferenciantes extranjeros. El ciclo se volvió un espectáculo.

Una revista afirmó que, entre los patrocinadores (Minc, Petrobras y Sesc), faltaban el Correo. Otro afirmó que los participantes eran intelectuales del tipo «chanchito práctico» (ni explico lo que esto quería decir). Un diario puso la noticia de la primera conferencia (la mía) en la sección política, bajo el epígrafe «Escándalo del mensalón», con foto y todo, etc.

El segundo orden de hechos se encuentra relacionado directamente conmigo. Cuando publiqué el artículo sobre el «caso Waldomiro», un periodista escribió una columna en la cual me dirigió toda clase de improperios y utilizó expresiones y adjetivos para descalificarme como persona, mujer, escritora, profesora e intelectual comprometida.

No respondí. Sólo escribí un segundo artículo sobre la reforma política, y di por cerrada mi intervención pública a través de la prensa. Desde entonces, además de no publicar artículos en diarios, decidí no darles entrevistas, ni a la radio y la televisión (sólo di entrevistas cuando tomé posesión en el Consejo Nacional de Educación porque creo que, en una República, quien está designado para un cargo público debe dar cuenta de lo que hace, incluso si los medios disponibles para eso no sean los que elegiría). Después de esto, mi madre enfermó y, posteriormente, sobrevino la crisis política como espectáculo.

Mientras tanto, paradójicamente, no estuve fuera de los medios: diarios, revistas, radios y televisión me dirigieron pedidos diarios de entrevistas y de artículos. La nota «El silencio de los intelectuales», al no obtener una entrevista mía, citó pasajes de antiguos artículos míos de diarios. Notas periodísticas sobre el

PT

y sobre los intelectuales petistas tenían, habitualmente, una foto mía, incluso si la noticia no hablaba sobre mí.

Finalmente, cuando se inició el ciclo sobre el silencio de los intelectuales, un diario estampó mi foto y puso con mayúsculas

NO

HABLO

(respuesta que di a una periodista que quería una entrevista durante la reunión de los intelectuales petistas con Tarso Genro en San Pablo), y el columnista concluía diciendo que el silencio de los intelectuales petistas era, en verdad, el silencio de Marilena Chauí, silencio que sería roto en la conferencia [«Ciclo expone el malestar y el silencio de la academia», nota de Folha del 21 de agosto de 2005].

Resultado: diarios y revistas, con fotos mías, no dijeron ni una frase sobre la conferencia, pero recortaron fragmentos del debate sin mencionar las preguntas ni dar las respuestas completas y su contexto, haciendo mío un discurso que no proferí tal como fue presentado.

Y entrevistaron a tucanos[95] (hasta las vestales de la República, ¡Álvaro Dias y Arthur Virgilio!) ¡para pedirles opinión sobre lo que decidieron decir que dije! En un diario de Río de Janeiro y en uno de San Pablo,

FHC

(Fernando Henrique Cardoso) nos regaló una perla al declarar que él no habla ni escribe sobre Spinoza porque no lo conoce, y que yo, como no entiendo de política, no debería hablar del tema. Como pueden ver, se tiró a la basura el principio democrático según el cual todos los ciudadanos son políticamente competentes.

¿Qué sentido tiene todo esto? Dejo de lado el hecho de ser mujer, intelectual y petista (aunque estas cosas cuenten y mucho) y tomo apenas en consideración el núcleo de la relación establecida conmigo. Los medios envían en este momento el siguiente mensaje: «Somos omnipotentes y hacemos hablar su silencio. Por lo tanto, ¡hable de una vez!». Es una orden, una imposición del más fuerte al más débil. No es una relación de poder sino de fuerza.

Ustedes saben que la diferencia entre el orden humano, el físico y el simbólico (para tomar las expresiones de Merleau-Ponty) se encuentra en que los dos últimos son órdenes de la presencia, mientras que el primero opera con la ausencia. Las leyes físicas se refieren a relaciones actuales entre cosas; las normas biológicas se refieren al comportamiento adaptativo con el que el organismo se relaciona con aquello que se le presenta; pero el orden humano es simbólico, o sea, tiene la capacidad de relacionarse con lo ausente.

Es el mundo del trabajo, el lenguaje y la historia. Somos humanos porque el trabajo niega la inmediatez de la cosa natural, porque la consciencia de la temporalidad nos abre para lo que ya no es (el pasado) y para lo que todavía no es (el futuro), y porque el lenguaje, potencia para presentificar lo ausente, se eleva sobre nuestra violencia animal y el uso de la fuerza, inaugurando la relación con el otro como intersubjetividad.

En un hermoso ensayo sobre «La experiencia límite», Maurice Blanchot señala el lugar preciso en el que surge la violencia en la tortura de una persona. La violencia no se encuentra sólo en los suplicios físicos y psíquicos a los que se somete a la persona o se la tortura. Se encuentra, de manera mucho más profunda, en el hecho horroroso de que el torturador quiere forzar al torturado a darle el don más preciado de su condición humana: una palabra verdadera.

NO

HABLO

.

Ustedes ya leyeron a La Boétie.[96] Saben que la servidumbre voluntaria es el deseo de servir a los superiores para ser servido por los inferiores. Es un tejido de relaciones de fuerza, que recorre verticalmente la sociedad bajo la forma del mando y de la obediencia. Pero ustedes recuerdan también lo que dice La Boétie de la lucha contra la servidumbre voluntaria: no es necesario sacarle nada al dominador, basta con no darle lo que pide.

NO

HABLO

.

La libertad no es una elección entre varias posibles, sino la fortaleza de espíritu para no ser determinado por fuerzas externas y la potencia interior para determinarse a sí mismo. La libertad, el rechazo de la heteronomía, es la autonomía. Hablaré cuando mi libertad determine que llegó la hora de hablar.

Anexo

Desconfianza saludable[97]

En un primer momento, fue imposible no embalarse con la celebración promovida desde los medios de comunicación sobre el carácter históricamente incomparable de la transición de gobierno inaugurada por el presidente de la República en ejercicio.[98] Luego, no fue posible evitar la reflexión sombría: qué triste, un país en el que una disposición constitucional —transmitir un cargo de gobierno— se celebra como si dependiera de la voluntad personal del gobernante y no de la ley. Llegados a este punto, no quedó alternativa: «cayó la ficha», como se suele decir.

De hecho, todos los que conocen a

FHC

saben que no da puntada sin hilo. Es una característica destacada de su personalidad, con frecuencia elogiada bajo el nombre de «tino político». La cuestión es que, por eso mismo, la celebración de la transición como gesto de gran estadista «no encaja». Incluso porque no tenemos cómo olvidar un hecho político reciente, sin la menor grandeza democrática: la presidencia de la república propuso e implantó cambios en las reglas electorales cuando la campaña electoral ya había comenzado.

Es posible imaginar que la transición propuesta por

FHC

tenga un aire de acontecimiento democrático sin precedente, que dejará su figura de estadista ejemplar en los anales de la historia brasileña. Pero

FHC

es bastante joven como para esperar la remota consagración de la historia: lo que prepara es un futuro político próximo.

En este sentido, deben plantearse dos preguntas: 1) si, como dice

FHC

, el

PT

lo atormentó y molestó durante ocho años (y pide al

PSDB

que no haga lo mismo con Lula), y 2) si

FHC

está tejiendo una costura que envuelve sus planes políticos futuros, ¿cuál es la razón de esta transición?

Respecto de la primera pregunta, es obvio que la afirmación sobre el poderío del

PT

es falsa, pues

FHC

fue electo por una alianza que le aseguró una mayoría en el Congreso y le permitió negociar siempre con varios partidos (de las más variadas maneras), de modo que pudo aprobar prácticamente todos los proyectos, tanto los presentados inicialmente bajo la forma de medidas provisorias como los otros de tramitación regular a través del Congreso. El

PT

fue minoritario y nunca tuvo posibilidades objetivas para obstruir al presidente de la república, aunque lo haya aborrecido (hubo momentos en que, perdiendo la paciencia, el presidente se refirió a la oposición como campesinos, atrasados y bobos). Sin embargo, bajo la apariencia de un llamamiento a la moderación del

PSDB

, la declaración presidencial tiene una finalidad precisa: promover la imagen del

PT

como sectario. La misma finalidad, por otra parte, de su explicación de que no hay hambre en Brasil, para que parezca una invención populista del presidente electo y de su partido.

Respecto de la segunda pregunta, la respuesta también es clara:

FHC

quiere salir ileso del gobierno y asegurarse un buen futuro político. La crisis económica es grave y la inflación golpea la puerta frenéticamente, además de todo lo que sucede en las salas secretas del poder que todavía ignoramos. ¿Qué hace

FHC

? Inventa una transición de tal manera que, mientras todavía es el presidente de la República y todavía está gobernando, anticipa la imagen de Lula como presidente y la suya como expresidente (tanto es así que va a viajar por el mundo en los próximos días), para que el ápice de la crisis creada por su gobierno recaiga en Lula y en el

PT

. Si todo marcha como fue previsto,

FHC

saldría triunfante y Lula se iría desgastando.

Sin duda, Lula, la dirección del

PT

y el equipo de transición saben esto mejor que nadie, y no se dejan engañar con las apariencias. Pero no cuesta nada empezar a hacer público que nadie está tomando al gato por liebre, pues, como dice el dicho, a seguro se lo llevaron

preso y el desconfiado sigue libre.

La disputa simbólica[99]

En política existen dos grandes disputas: la que define la propia política, es decir, la disputa por el poder; y la simbólica, esto es, la disputa por la ocupación de un lugar en el que se reconozca una imagen definida por valores atribuidos por la sociedad.

Desde el punto de vista simbólico, el

PT

, al no definirse como un partido para los trabajadores sino de los trabajadores, ocupó un lugar definido por la creación y conservación de derechos civiles y sociales de aquellos económicamente explotados, socialmente excluidos y políticamente subalternos. En la disputa simbólica, el campo de los derechos o de la ciudadanía plena definió la imagen del

PT

. En otras palabras, el

PT

definía el campo simbólico de la democracia como formación social fundada en la creación y conservación de derechos y en la legitimidad del trabajo de los conflictos, rechazando la violencia de la fuerza en nombre de la lógica política. Ciudadanía, igualdad y justicia diseñaron la figura de ese partido nacido de los movimientos sociales como sujeto político nuevo.

Por su parte, el

PSDB

se definió por la idea de modernidad, entendida como adecuación del Brasil a la

nueva forma mundial del capitalismo. Por eso, la modernidad llegó acompañada de otras dos ideas: responsabilidad —para exprimir al Estado— y competencia —para realizar el ajuste fiscal exigido por el

FMI

y por el Banco Mundial—. Simbólicamente, el

PSDB

es el partido de la «gente seria que entiende de política».

Históricamente, sin embargo, la disputa simbólica se vio ampliada. De hecho, la oposición al gobierno Collor introdujo el tema de la ética en la política, y las circunstancias (la concepción de probidad pública, defendida por los militantes y presente en la actuación ejemplar de los parlamentarios e intendentes petistas) hicieron que ese lugar fuera también ocupado por el

PT

. Sin embargo, a diferencia de la imagen de partido de los derechos, la del partido ético se afirmó con algunos obstáculos, pues era también disputada por el

PSDB

.

Esta disputa es la que reaparece ahora, con la explosión de acusaciones (sin ninguna prueba) sobre una posible implicación del titular de la jefatura de ministros, José Dirceu, con Waldomiro Diniz sobre los fondos de la campaña presidencial. Las acusaciones callan y disimulan el hecho de que el sistema electoral brasileño obliga a todos los partidos y a todos los candidatos a ocultar sus fuentes de recursos y el total de los gastos de campaña.

El

PT

y el gobierno Lula son cuestionados en el marco de la disputa por la imagen de la ética en la política, tanto por los propios petistas como por la oposición y los

medios de comunicación, en la medida en que forman opinión. Una verdadera actitud democrática sería plantear a la opinión pública, no una acusación, sino la necesidad de una reforma política.

A favor de la reforma política[100]

Entre las muchas fallas institucionales, las del sistema de representación y las del financiamiento de campañas justifican la urgencia de una reforma política.

Durante el fin de la dictadura, cuando el

MDB

parecía superar el

ARENA

con mayoría parlamentaria, el problema se resolvió consiguiendo nuevos parlamentaristas para el

ARENA

. Esto se hizo, entre otros medios, por la transformación de territorios en estados y por la creación de nuevos estados a partir del desmembramiento de algunos existentes. El sistema partidario y electoral, para continuar, llevó a la distorsión de la representación a raíz tanto de la sobrerrepresentación de los estados recién creados como de la proliferación de los partidos artificiales o de alquiler. El resultado fue la imposibilidad, por parte del partido a cargo del ejecutivo, de poder elegir una mayoría parlamentaria, teniendo que lidiar con el «problema de la gobernabilidad». El mismo que conduce finalmente a la realización de alianzas partidarias artificiales (que desagradan a todos los representados) o, cuando esto no sucede, a la distorsión de la práctica, propia de las democracias parlamentarias, de negociación entre el ejecutivo y el legislativo (concedo «x» si me concede «y»). Se pasa de la negociación al negocio, a la corrupción por medio de la compra de votos parlamentarios. La

CPI

, instrumento esencial de la moralidad pública, se reveló inocua en este punto porque alcanza a individuos y no al sistema, al efecto y no a las causas.

Por su parte, la financiación privada de campañas electorales acarrea por lo menos tres faltas graves a la virtud pública: a) desinformación social, pues candidatos y partidos publican gastos que no corresponden a la realidad; b) secretos, pues los candidatos y partidos, al margen de sus programas y compromisos públicos, se comprometen con intereses privados de quienes los financian y favorecen económicamente, de este modo, a los poderosos a expensas de los derechos de las otras clases sociales; c) posibilidad de enriquecimiento ilícito de los que se apropian de manera privada de fondos públicos.

Además de corregir esas fallas (y muchas otras), una reforma política republicana y democrática tendrá también como efecto cambiar la manera en que se discute sobre la relación entre ética y política, pues en este punto acostumbramos a caer en una actitud paradójica, pre y posmoderna al mismo tiempo.

La concepción premoderna de la política considera que el gobernante no es un representante de los gobernados sino de un poder más alto (Dios, la Razón, la Ley, la Humanidad, etc.), que le confiere la soberanía como poder de decisión personal y único. Para ser digno de gobernar, el dirigente debe poseer un conjunto de virtudes que den testimonio de un carácter probo, del cual dependen la paz y el orden. El gobernante virtuoso es un espejo en el cual los gobernados deben reflejarse e imitar sus virtudes. El espacio público es igual al espacio privado de las personas de buena conducta, y la corrupción es atribuida al carácter o a los vicios del dirigente. Por eso se critican los vicios del tirano y nunca se examina la tiranía como institución política.

La concepción posmoderna acepta la sumisión de la política a los procedimientos de la sociedad de consumo y del espectáculo. Se vuelve industria política y se da al marketing la tarea de vender la imagen del político y de reducir al ciudadano a la figura privada del consumidor. Para conseguir que el consumidor se identifique con el producto, el marketing produce la imagen del político como persona privada: características corporales, preferencias sexuales, culinarias, literarias y deportivas, hábitos cotidianos, vida en familia, mascotas.

La privatización de las figuras de lo político y del ciudadano privatiza el espacio público. Por eso la evaluación ética de los gobiernos no tiene criterios propios de una ética pública y se vuelve evaluación de las virtudes y vicios del gobernante; y, como en el caso premoderno, se atribuye la corrupción al carácter de los dirigentes y no a las instituciones públicas.

La concepción moderna se funda en la distinción entre lo público y lo privado —por tanto, en la idea de república—, y se concentra en las prácticas de representación y participación —por tanto, en la idea de democracia—. El ejemplo más contundente de la concepción moderna se encuentra al comienzo de un texto clásico: el Tratado Político de Baruch Spinoza.

Todos los que hasta entonces escribieron de política, afirma, no aportaron nada útil para la práctica por causa del moralismo, que los hace imaginar una naturaleza humana racional, virtuosa y perfecta y detestar a los seres humanos reales, a los que se considera viciosos y depravados (pues son movidos por sentimientos y pasiones). Tales escritores, «cuando quieren parecen sumamente éticos, sabios y santos, prodigan alabanzas a una naturaleza humana que no existe en ningún lugar y ataca aquella que realmente existe».

Ahora bien, prosigue Spinoza, por naturaleza, y no por vicio, los seres humanos son movidos por pasiones, empujados por la envidia, el orgullo, la codicia, la venganza, la maldad, cada uno quiere que los demás vivan como él. Pero también son llevados por pasiones de generosidad y misericordia, amistad y piedad, solidaridad y respeto mutuo. Pretender, por tanto, que en la política se deshagan de las pasiones y actúen solamente por los preceptos de la razón es «complacerse en la ficción».

Por consiguiente, un Estado cuyo bienestar, seguridad y prosperidad dependan de la racionalidad y las virtudes personales de algunos dirigentes, es «un Estado destinado a la ruina». Para que haya paz, seguridad, bienestar y prosperidad «es necesario una organización institucional que obligue a los que administren la república, movidos tanto por la razón como por la pasión, a no actuar de manera desleal o contraria al bien general». Poco importan los motivos interiores de los administradores públicos, lo que importa es que las instituciones los obliguen a administrar correctamente. Virtudes o vicios del Estado no son virtudes o vicios privados de los dirigentes y de los ciudadanos, sino virtudes públicas, son la calidad de las instituciones; los vicios públicos son las deficiencias institucionales. Así, la crítica moralizante a la corrupción deja el lugar a la crítica

cívica de las instituciones; en otras palabras, a la moralidad pública.

De esto hablamos cuando hablamos de reforma política.

Notas:

93. Escrita en 2005.

94. Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) [Comisión Parlamentaria de Investigación]. [N. del T.].

95. Se llama «tucano» [tucán] a los miembros del PSDB (Partido Socialdemócrata Brasileño). [N. del T.].

96. En Contra a servidão voluntaria [San Pablo, Auténtica, 2013], Marilena Chauí acompaña la reflexión política del francés Etienne de La Boétie para intentar comprender la paradójica experiencia humana de la servidumbre voluntaria. [N. del E.].

97. Originalmente publicado en Folha de San Pablo, Opinión, el 8/12/2002. [N. del E.].

98. Fernando Henrique Cardoso (FHC). [N. del T.]

99. Originalmente publicada en Folha de São Paulo, Tendencias/Debates, 18 de febrero de 2004.

100. Originalmente publicada en Folha de São Paulo, Tendencias/Debates, el 11 de marzo de 2004.

8. Cibercultura y mundo virtual

Filosofía, ciencia y cuerpo vivido

Hacia fines de la primera mitad del siglo

XX

, Maurice Merleau-Ponty escribió la Fenomenología de la percepción. En esta obra, el filósofo retoma una cuestión que ocupó prácticamente toda la historia de la filosofía: la relación entre alma y cuerpo, consciencia y mundo, hombre y naturaleza. Merleau-Ponty rechaza la separación entre alma y cuerpo, entre consciencia y mundo o entre sujeto y objeto, separaciones que dominaban la filosofía y la ciencia. La filosofía identificaba la realidad con las ideas puestas por el sujeto del conocimiento, cayendo en el subjetivismo; la ciencia identificaba la realidad con los objetos construidos por ella, cayendo en el objetivismo.

El filósofo considera que estos dos errores rivales son un obstáculo para el diálogo efectivo entre la filosofía y la ciencia: la primera porque cree que domina lo real por medio de las ideas, la segunda porque imagina que lo aprehende a través de los hechos. Así, la Fenomenología de la percepción propone «una concepción amplia de la razón», capaz de superar la miopía del dualismo epistemológico. Gracias a una filosofía fundada en la idea de encarnación, esto es, la inmanencia entre cuerpo y espíritu, centrada en la noción de cuerpo humano como cuerpo cognoscente, de cuya sensibilidad y motricidad nacen para nosotros el espacio, el tiempo, el deseo, el lenguaje, la intersubjetividad, el pensamiento y la libertad, la Fenomenología de la percepción rechaza la escisión entre el espíritu y el cuerpo, y entre la consciencia y el mundo, al deshacer la arrogancia filosófica de la Subjetividad Pura y el privilegio cientificista de la Objetividad Pura.

Contra el subjetivismo filosófico y el objetivismo científico, Merleau-Ponty decía: no somos pura consciencia cognoscente, sino una consciencia encarnada

en un cuerpo; y nuestro cuerpo no es un objeto descrito por las ciencias, sino un cuerpo humano, esto es, habitado y animado por una consciencia. No somos pensamiento puro, pues también somos un cuerpo; no somos una cosa, pues también somos una consciencia. El mundo no es un conjunto de cosas y hechos estudiados por la ciencia según relaciones causales y funcionales; además del mundo como conjunto racional de hechos científicos, existe el mundo como lugar donde vivimos con los otros y rodeados por las cosas, mundo cualitativo de colores, sonidos, olores, figuras, fisonomías, obstáculos, caminos, distancias y proximidades, mundo afectivo de personas y lugares, de recuerdos, promesas, esperanzas, conflictos, luchas.

Somos seres temporales: nacemos y tenemos consciencia del nacimiento y de la muerte; tenemos la memoria del pasado y la esperanza del futuro, pues somos seres que hacen la historia y sufren los efectos de la historia.

Somos seres espaciales: para nosotros el mundo está hecho de lugares —lo cercano y lo lejano, el camino y la maleza, la ciudad y el campo, la tierra y el cielo, el mar y la montaña—; está hecho de dimensiones —lo grande y lo pequeño, lo mayor y lo menor—; y está hecho de cualidades: colores, sabores, texturas, olores, sonidos.

¿Qué es nuestro cuerpo? La física dirá que es un agregado de átomos, cierta combinación de masa y energía, que funciona de acuerdo con las leyes generales de la naturaleza; la química agregará que está hecho de moléculas de agua, oxígeno, carbono, de enzimas y proteínas, funcionando como cualquier otro cuerpo químico. La biología dirá que es un organismo vivo, un individuo miembro de una especie (animal, mamífero, vertebrado, bípedo), capaz de adaptarse al medio ambiente por medio de operaciones y funciones internas, dotado de un código genético hereditario y que se reproduce sexualmente; y la psicología agregará que se trata de un manojo de carne, músculos, huesos, que forman aparatos receptores de estímulos y emisores de respuestas, por medio de los cuales presenta comportamientos observables. Esas respuestas dicen que nuestro cuerpo es una cosa entre las cosas, una máquina o un autómata, cuyas operaciones son observables directa o indirectamente, pudiendo ser examinado en sus mínimos detalles en los laboratorios, clasificado y conocido.

Merleau-Ponty pregunta: ¿será eso nuestro cuerpo?

Mi cuerpo es un ser visible en medio de otros seres visibles, pero tiene la

peculiaridad de ser un visible vidente: veo, además de ser vista. No sólo eso. Puedo verme, soy visible para mí misma. Y puedo verme viendo.

Mi cuerpo es un ser tocable como los otros cuerpos, que puede ser tocado, pero también tiene el poder de tocar, es táctil y tocante. Y es capaz de tocarse.

Mi cuerpo es sonoro, como los cristales y los metales, y puede ser oído, pero también tiene el poder de oír. Más aún, puede hacerse oír y puede oírse cuando emite sonidos. Me escucho hablando, y oigo a quien me habla. Soy sonora para mí misma.

Mi cuerpo es móvil y está dotado del poder de mover; es un moviente. Móvil moviente, el cuerpo tiene el poder de moverse moviendo: es móvil moviente para sí mismo.

Mi cuerpo no es cosa ni máquina, no es mero manojo de huesos, músculos y sangre ni una red de causas, efectos y funciones, no es un receptáculo para un alma o para una consciencia: mi cuerpo es sensible para sí mismo y es mi modo fundamental de ser y estar en el mundo.

Mi cuerpo extiende la mano y toca otra mano en otro cuerpo, ve una mirada, percibe una fisonomía, escucha otra voz: sé que delante de mí está un cuerpo que es mi otro, un otro humano habitado por consciencia, y lo sé porque él me habla y, como yo, su cuerpo produce palabras, sentido. Los cuerpos forman una intercorporeidad y, porque son habitados por la consciencia o son consciencias encarnadas, forman la intersubjetividad.

Enlazado con el tejido de lo visible, el cuerpo continúa viéndose; atado a lo tangible, continua tocándose; movido en el tejido del movimiento, no deja de moverse. Sintiéndose sentir, el cuerpo reflexiona y enseña a la consciencia lo que es la reflexión.

Masa sensible y sensorial segregada en la masa de un mundo sensorial, nuestro cuerpo es misterioso, y de ese misterio corporal da testimonio la experiencia creadora de los artistas. La creación es la experiencia de una diferenciación o una separación en el interior de la indivisión: la experiencia creadora del pintor y del escultor se efectúa como el momento en que algo visible (el cuerpo del pintor o del escultor) se hace vidente sin salir de la visibilidad, y un vidente se vuelve visible (el cuadro o escultura) sin salir de la visibilidad; la experiencia creadora del músico es el momento en que un oyente (el cuerpo del músico) se vuelve

sonoro sin salir de la sonoridad, y algo sonoro (la música) se vuelve audible sin salir de la sonoridad; la experiencia del escritor y del poeta es el momento en que un hablante (el cuerpo del poeta y del escritor) se vuelve decible sin abandonar el lenguaje, y algo decible (el poema o el libro) se vuelve hablante sin salir del lenguaje.

¿Qué pasa, sin embargo, cuando la espacialidad y la temporalidad de nuestro cuerpo y de nuestra experiencia se pierden en la atopía (ausencia de lugares o de espacio) y en la acronía (ausencia de tiempo), propias del mundo virtual?

El cambio de paradigma en el conocimiento

Vimos,[101] con Adam Schaff, que hubo una revolución informática. Vimos cómo ésta opera en el caso de internet y de los multimedia. Vimos también,[102] con David Harvey, que la nueva forma del capital, al ser determinada por el capital financiero, desagrega y fragmenta el universo del trabajo productivo. Vimos,[103] en fin, con García dos Santos, que el capital global opera con una única mercancía, la información. Ésta no es entendida, evidentemente, como un proceso de comunicación, sino como transmisión y recepción de signos o señales sin base material. Pues bien, la información se volvió también el paradigma del conocimiento científico.

Podemos aproximarnos al significado de la idea de información si hacemos una breve comparación entre el antiguo objeto técnico —la máquina— y el objeto técnico actual —el autómata—.

Hasta el advenimiento del capitalismo, la técnica era la aplicación reglada de recetas para el uso de un pequeño número de instrumentos que posibilitaban la fabricación de utensilios, vestuario y armamento, la construcción de edificios, embarcaciones, etc. El conocimiento exigido, aunque entrañase cálculos y medidas, era un conocimiento práctico, adquirido con la experiencia y transmitido del maestro al aprendiz, y no un conocimiento teórico o científico.

A partir de la Revolución científica del siglo

XVII

, sin embargo, surge la tecnología, esto es, el objeto técnico como resultado del conocimiento científico, y no como producto de la experiencia y de la invención de artesanos.

Describiendo el telescopio, Galileo declara que su construcción es el resultado de la aplicación de las leyes ópticas de refracción en la fabricación de las lentes, ambas planas, pero una de ellas con una cara convexa y la otra con una cara cóncava, cuya precisión es indispensable, pues además de aproximar los objetos deben permitir verlos «sin nebulosidad» y «sin ninguna deformación». Así, el telescopio es un objeto tecnológico, ciencia encarnada en las cosas.

El objeto tecnológico presupone: 1. la idea de que el verdadero conocimiento no es contemplación teórica sino intervención práctica para dominar la naturaleza; 2. la afirmación de que está destinado a resolver problemas prácticos en todos los dominios de la actividad humana; 3. la afirmación de que los objetos tecnológicos son proyectos para la construcción de máquinas concebidas como instrumentos de precisión, porque se trata de productos de ciencia, e instrumentos para el desarrollo de la propia ciencia, pues su uso científico altera el conocimiento científico de la realidad, en tanto son instrumentos para brindar datos cuantitativos y cualitativos sobre la realidad (como fue el caso, por ejemplo, del telescopio y el microscopio).

Como sabemos, durante la primera y la segunda revolución industrial los objetos tecnológicos ampliaron la fuerza del cuerpo humano y lo extendieron al espacio (primero, con el telescopio, el microscopio y la máquina de vapor, luego, con las máquinas eléctricas, el telégrafo, el teléfono, la radio, el cine y la televisión). Ahora, sin embargo, los objetos tecnológicos amplían las fuerzas intelectuales humanas, pues son objetos que dependen de informaciones y operan con informaciones. Ahora es nuestro cerebro o nuestro sistema nervioso central que se expande sin límites, disminuyendo distancias espaciales e intervalos temporales hasta abolir el espacio y el tiempo.

Desde el punto de vista de los objetos técnicos, estamos ante el paso del maquinismo al automatismo.

En la primera y en la segunda revolución industrial, la técnica se pensó y practicó como maquinismo. La máquina se vuelve condición de todos los otros objetos técnicos y paradigma de la racionalidad técnica, porque es el ejemplo de causalidades controladas, continuidades seguras y concatenaciones exitosas. La

máquina uniformiza y regulariza el trabajo; rectifica, regulariza y amplifica los gestos del trabajador.

A partir del siglo

XIX

la máquina, además de ser un útil o instrumento, también se vuelve capaz de producir nuevas máquinas, abriendo el campo para el surgimiento del automatismo, cuya finalidad es sustituir un agente vivo en las funciones de ejecución, comando, vigilancia y control. El autómata no imita al ser vivo (como en las imágenes antropomórficas de los robots), sino que lo sustituye.

El autómata es un objeto tecnológico cuyas características principales son: 1. realiza acciones que tienen que ver con el pensamiento, esto es, el lenguaje, pues opera por información y comunicación de la información, gracias a codificación legible o comprensible para la máquina, que se vuelve capaz de establecer relaciones entre sus funciones, actuando sobre sí misma; o sea, las operaciones son sistemas de señales codificados bajo la forma de programas matemáticos o formalizados en términos de lógica formal contemporánea y que funcionan como mensajes; 2. autorregulación: el instrumento es capaz de volverse sobre sí mismo para asegurar su funcionamiento correcto, su equilibrio interno; 3. opera con tres tipos de comunicación: de movimiento, de energía y de información; 4. opera en diálogo con el mundo exterior y con el usuario, gracias al programa, dado que éste es la recepción por la máquina de una parte constante de las informaciones que puede venir del mundo exterior y de las instrucciones del usuario; 5. es una inteligencia artificial.

Pues bien, la idea de información no modifica apenas el objeto técnico. Altera el paradigma del conocimiento científico.

Los pensadores que trabajan con la noción de paradigma científico parten de dos presupuestos; el primero es que un paradigma científico se define a partir de una determinada ciencia hegemónica (o lo que el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn llama «ciencia normal», esto es, la que determina las normas de las investigaciones y las normaliza); y el segundo, que hay una jerarquía de las ciencias según se aproximan a la ciencia paradigmática o se distancian de ella. En síntesis, como la misma palabra «paradigma» indica, se trata de un modelo cognitivo definido por una ciencia particular, cuyos procedimientos son

considerados universalizables, que sirve como criterio para decidir si un saber se constituye o no en ciencia y cuál es su grado de cientificidad.

Si tomamos como pista esta concepción, pero sin considerar la ciencia particular que hoy sirve de paradigma de cientificidad para el resto, y sí en cambio la categoría central que opera en la construcción de la cientificidad, diremos que el paradigma del saber de Aristóteles hasta mediados del siglo

XIX

tenía como categoría determinante la idea de causalidad, que define una realidad en términos de relaciones causales, entre dos o más términos. Desde fines del siglo

XIX

hasta los años 1970 aproximadamente, la cientificidad tuvo como categoría determinante la idea de organismo o de estructura, delineada por los conceptos de función, norma, conflicto, sentido y sistema. Hoy, sin embargo, la categoría dominante es la de información. La categoría de causalidad operaba con el par sustancia-individuo; la de organismo-estructura, con la idea de integración funcional de las partes de un todo; la categoría de la información opera con la de proceso informativo. Las categorías de causalidad, organismo y estructura concebían sus objetos como totalidades que determinan las características y propiedades de un individuo; en contrapartida, la categoría de información opera con la fragmentación y la dispersión de signos reunidos por la operación de codificación.

A título ilustrativo, tomemos un pasaje del ensayo de Luis Alberto Oliveira, cosmólogo brasileño, quien escribe:

Los conceptos fundamentales ya no son el venerado par individuo-sustancia sino información y proceso. El mundo no consiste en una colección de seres formados a priori, sino en una conjunción de seres sometidos a un continuo e interminable formateo. Flujos materiales se relacionan, se combinan, se coagulan, a veces cristalizan adquiriendo cierto diseño, sustentando cierta forma durante cierto período, pero el fluir insiste, persiste, en breve el módulo se deshace y de las materias que lo componían participarán otros seres. No se trata

de una única ocasión productiva, sino que nos las habemos con el propio proceso continuo e interminable de fabricación, de individuación […]. Una vez destituida la figura del individuo finalizado como entidad primera del existir, en favor de los procesos de individuación, precisamos introducir otro sustrato básico a partir del cual se pueda dar cuenta de la formación del mundo natural […] Este nuevo concepto fundamental será el átomo de información, que bautizaremos como bit.[104]

El primer aspecto destacable es la idea de individuo como punto inicial o punto final de un proceso causal donde una causa externa produce un ser individual —o una parte de él— para relacionarlo causalmente con otros, o como punto final de un conjunto de relaciones funcionales que individualizan los componentes de un todo y determinan sus relaciones con los otros componentes. La noción de individuo es ahora sustituida por la idea de proceso de individuación, en el que un individuo es una fase del ser, y no una realidad primera o última. De ahí la desaparición de la idea de sustancia, donde operaba el principio de individuación y se determinaba la relación entre el todo y la parte.

El segundo aspecto destacable es la introducción de la idea de átomo de información. Oliveira propone que imaginemos un shopping center donde los signos identificadores de cada negocio hubieran sido retirados, de tal manera que no podríamos diferenciarlos:

Es necesario que haya una red de señalización, cuya función es precisamente romper la simetría (la indistinguibilidad) de módulos esencialmente idénticos, introduciendo distinciones que no alteran la naturaleza de esos módulos, pero soportan capacidades suplementarias, como filtración, especialización y competición. Señalizar es añadir un signo que orienta un flujo; es distribuir banderas que señalan los marcos en un territorio y permiten la interconexión entre ellos. La señalización, con todo, no opera solamente creando pertenencias e identificaciones, sino principalmente constituyendo diferenciaciones: allí donde reina la homogeneidad, la indistinción, la señalización instaura un diagrama de diferencias que puede soportar una nueva estructura, una nueva heterogeneidad. La señalización es uno de los dispositivos que caracterizan los sistemas complejos y su jerarquía de agentes y meta-agentes […]. Estructurar es, pues,

antes que nada, diferenciar. Por otro lado, podemos asimilar el concepto de diferencia (y, por tanto, también el de estructura) al de información. Los signos son portadores de una diferencia, una figura que se destaca de un fondo; la información es una medida de la incertidumbre de ese grado de diferenciación entre el signo y su sustrato, pues sin tal heterogeneidad el signo no podría encerrar un contenido, un significado. La noción de información es interesante porque prescinde de todo soporte particular: ya se trate de la geometría de un cristal, o de la secuencia de bases de una molécula de

ADN

o de los circuitos de un microchip, tenemos siempre flujos de información operando unos sobre otros, sintetizándose, fragmentándose, recombinándose sin cesar. Es posible concebir así un tercer tipo de átomo, el átomo de información, una unidad elemental de diferencia o distinción que podemos denominar bit; […] estudiar las propiedades de un sistema no es otra cosa que analizar sus modos de organización; por tanto, los flujos materiales son equivalentes a flujos de información.[105]

Así, un tercer aspecto destacable es la afirmación de la indistinción entre naturaleza y cultura a partir de la indistinción entre materia, vida y pensamiento.

La observación decisiva es que progresivamente, y cada vez más, se diluyen las distinciones clásicas entre materia, vida y pensamiento. Se podría decir que, anteriormente, la tecnología era una herramienta para el espíritu, que residía en la dimensión interna de la subjetividad, y que actuaba sobre la naturaleza, la cual le era exterior. Hoy, con todo, se produce una internalización de la acción técnica, como si la tecnología recayese sobre su agente, como si el espíritu se doblara sobre sí mismo y se autoafectara. En la medida en que una acción externa recae y arrastra a su propio ejecutor, queda abolida la supuesta separación clara entre lo interno y lo externo, entre el sujeto y el objeto, entre el ente y el artefacto. […] Éste es un hecho verdaderamente crucial, porque al volvernos capaces de actuar en esas microescalas elementales, fundamentales para la constitución de todos los seres, estamos realizando una superposición de ritmos: las lentas marchas de la naturaleza se ven recubiertas por los rapidísimos

movimientos de la cultura.[106]

Esta falta de distinción entre los ritmos de la naturaleza y los de la cultura trae las tres grandes promesas de la tecnología del siglo

XXI

:

Las tres grandes promesas de innovación tecnológica para el siglo

XXI

, a saber, la robótica (la producción de sistemas capaces de comportamiento autónomo), la biotecnología (la manipulación de los componentes de los seres vivos, incluido su código genético) y la nanotecnología (la fabricación de dispositivos moleculares) tienen como fundamento común la creciente capacidad de manipular objetos infinitesimales; sin embargo, desde el comienzo, sus campos de aplicación incluyen, decididamente, nuestros propios cuerpos y espíritus. Estamos en camino de poder rediseñar la forma humana.[107]

El rediseño de la forma humana proviene de la capacidad tecnocientífica de manipular los objetos a escala molecular (la nanotecnología), llevando a una integración creciente entre componentes orgánicos —generados biológicamente — y componentes electrónicos —fabricados artificialmente— para combinar los dispositivos orgánicos con los que estamos dotados biológicamente (motores, sensitivos y cognitivos) y prótesis de sensibilidad e inteligencia que nos permitan, por ejemplo, navegar en el info-océano establecido por la red mundial integrada de computadoras y telecomunicaciones. ¿Qué es exactamente esta combinación que rediseña la forma humana? Una síntesis de carbono (nuestro organismo) y silicio (del que están hechas las prótesis), una mezcla de «terminales nerviosas orgánicas y semiconductores». En una palabra: la perspectiva es que nuestro futuro sea «volvernos cíborgs, híbridos de células y chips», y en un futuro ya próximo «veremos el nacimiento de auténticos híbridos

biotrónicos, veremos el nacimiento de centauros cognitivos, y luego estos centauros seremos nosotros».[108]

Mundo virtual y cibercultura

Ahora precisamos unir estos cambios tecno-científicos con nuestra pregunta sobre lo que sucede cuando pasamos de la experiencia de nuestro cuerpo a este universo informacional —o mejor, al mundo de la información como puro flujo de signos, es decir, al mundo virtual—.

Sabemos que una de las consecuencias de la nueva forma de acumulación del capital (la llamada globalización) fue la transformación sin precedentes de nuestra experiencia del espacio y del tiempo, designada por David Harvey como la «compresión espacio-temporal». La fragmentación y la globalización de la producción económica engendran dos fenómenos contrarios y simultáneos: por un lado, la fragmentación y dispersión espacial y temporal de la producción y, por otro, bajo los efectos de las tecnologías electrónicas, la compresión del espacio o la atopía —todo pasa aquí sin distancia, diferencias ni fronteras— y la comprensión del tiempo o la acronía —todo sucede ahora, sin pasado ni futuro —.

La atopía y la acronía como formas de la experiencia contemporánea son indisociables del surgimiento de un mundo nuevo, el mundo virtual, desprovisto de espesor espacial y temporal. En él nuestro cuerpo, perdiendo todas las características y dimensiones que Merleau-Ponty describiera, se reduce, por un lado, a la percepción visual de imágenes planas y fugaces y, por otro, a la actividad de manipulación y control de operaciones y signos propuestos por los programas o autómatas.

¿Qué significa virtual? Para comprender mejor este concepto, retomemos por un momento la distinción entre virtual y posible. En la tradición filosófica, lo posible es aquello que podría existir si hubiera un agente o una circunstancia que lo hicieran existir; lo real, en cambio, es lo que existe efectivamente. En la tradición filosófica también, se tiende a identificar lo posible con lo virtual (la semilla es el árbol virtual o el árbol posible), es decir, se considera lo posible y lo virtual como potencialidades latentes que podrían llegar a existir. En la

perspectiva de la tradición, una expresión como realidad virtual es un sinsentido, pues lo virtual es irreal, es una mera posibilidad, todavía inexistente. La revolución informática y la cibernética, sin embargo, modificaron el concepto de virtual: lo virtual ya es real y ya existe, no se opone a lo real, y sí a lo actual. Ahora se entiende por virtual algo real y existente que espera una actualización, más aún, es aquello que puede ser infinitamente actualizado. Lo virtual es lo que no puede ser determinado por coordenadas espaciales y temporales, pues existe sin estar presente en un espacio o en un tiempo determinados, o sea, para lo virtual la atopía y la acronía son su modo propio de existencia. En el mundo virtual, la actualización es la relación de los individuos humanos con sistemas informacionales. La virtualización elimina lo que siempre constituyó el núcleo de la experiencia humana: la presencia, sustituida ahora por la operación de redes de comunicación o procesos de coordinación atópicos y acrónicos.

Con lo virtual surge la llamada cibercultura.

La cibercultura se liga a lo virtual de manera directa e indirecta. Directamente: en el centro de las redes digitales, la información se encuentra ciertamente situada físicamente en algún lugar, en determinado soporte, pero también está virtualmente presente en cada punto de la red donde sea solicitada. […] Un mundo virtual —considerado como un conjunto de códigos digitales— es un potencial de imágenes, mientras una determinada escena, durante una inmersión en el mundo virtual, actualiza ese potencial en un contexto particular de uso. Indirectamente: el desarrollo de las redes digitales interactivas favorece otros movimientos de virtualización diferentes al de la información propiamente dicha. […] El ciberespacio alienta un estilo de relación casi independiente de los lugares geográficos y de la coincidencia de los tiempos […]; las particularidades técnicas del ciberespacio permiten que los miembros de un grupo humano (que podrían ser cuantos se quiera) se coordinen, cooperen, alimenten y consulten una memoria común, y esto casi en tiempo real, a pesar de la distribución geográfica y de la diferencia de horarios. […] La extensión del ciberespacio acompaña y acelera una virtualización general de la economía y de la sociedad. […] Los soportes de inteligencia colectiva del ciberespacio se multiplican y colocan en sinergia las competencias. Del diseño a la estrategia, los escenarios son alimentados por las simulaciones y por los datos colocados a disposición por el universo digital. […] El ciberespacio es el vector de un universo abierto, la dilatación de un espacio universal.[109]

Destaquemos, en primer lugar, la afirmación de que «el ciberespacio alienta un estilo de relación casi independiente de los lugares geográficos y de la coincidencia de los tiempos» y que «la extensión del ciberespacio acompaña y acelera una virtualización general de la economía y de la sociedad». O sea, alienta la atopía y la acronía.

Destaquemos, en segundo lugar, la declaración de que existe otro espacio o un espacio otro, el ciberespacio, y que éste «es el vector de un universo abierto, la dilatación de un espacio universal». Pues bien, en la medida en que este espacio universal no tiene lugares ni tiempo, en él nuestro cuerpo como espacialidad y temporalidad vivas no tiene ninguna presencia. La atopía y la acronía del mundo virtual significa, al fin y al cabo, un proceso ilimitado de desincorporación de los seres humanos.

No es sorprendente, por tanto, que muchos de quienes idealizan y defienden el ciberespacio se refieran a éste, de manera muy significativa, como a un espacio incorpóreo y espiritual, posibilidades, según algunos, de transformarnos en seres de pura luz, libres de la brutalidad y del caos propios de nuestros cuerpos, libres del espacio y del tiempo, nuevos ángeles de un nuevo paraíso terrestre en el que, evidentemente, no habrá muerte porque podemos hacer upload y download de nuestras mentes en computadores y, trascendiendo la materialidad, vivir para siempre en el espacio digital.

Como se ve, volvemos una vez más a nuestro punto de partida, a saber, al clásico problema filosófico de la relación entre cuerpo y alma, materia y espíritu, mundo y pensamiento, naturaleza y cultura, de donde surgiera la interrogación de Merleau-Ponty.

Pues bien, resulta interesante observar la oposición entre las dos actitudes predominantes en el mundo contemporáneo. De hecho, mientras que la cultura del ciberespacio propone la desmaterialización del ser humano, su transformación en un ser de pura luz, sin espacio y sin tiempo, por su parte, la tecnociencia toma la dirección opuesta: propone la pura materialidad del espíritu, o sea, la indistinción entre cerebro y alma, cerebro y consciencia, pues un cíborg, un bionte o un híbrido biotrónico es justamente la expresión más completa de esta reducción de lo humano a una mezcla de carbono y silicio. De esta manera, volvemos nuevamente a concepciones primarias y reduccionistas en

las que o bien la mente y la consciencia se reducen a la materialidad del cerebro, o bien todo se desincorpora en plena luz. Así, del lado de la llamada cibercultura, se desarrolla un reduccionismo espiritualista que ni siquiera el filósofo idealista más desenfrenado podría imaginar; y, del lado de la tecnociencia, en contrapartida, vemos erguirse el reduccionismo naturalista que ni el más feroz filósofo empirista podría imaginar.

Notas:

101. Véase infra el ensayo «Simulacro y poder: un análisis de los medios».

102. Idem.

103. Idem.

104. Oliveira, L. A., «Biontes, biodes e borgues», en O homem máquina, Novales, A. (org.), San Pablo, Companhia das Letras, 2003.

105. Ibidem., pág. 164. Cursivas nuestras.

106. Ibidem, pág. 167.

107. Ibid, pág. 168.

108. Ibid., pág. 169.

109. Lévy, P., Cibercultura, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1999, págs... 50-51. [Trad. cast.: Cibercultura. La cultura de la sociedad digital, Ánthropos, Barcelona, 2007]. La cursiva es nuestra.

9. Entrevista de Caros Amigos

[110]

Entrevistadores: Marina Amaral (MA), Laís da Costa Manso (LM), José Arbes Junior (JJ), Sérgio Pinto de Almeida (SA), Wagner Nabuco (WN), Francisco Alembert (FA).

Entrevistada: Marilena Chauí (MC).

MA: Habitualmente comenzamos nuestras entrevistas con unas palabras del entrevistado sobre su persona y su trayectoria.

MC: Llegué a la filosofía por las razones que nos llevaban a ella antes de 1960 y que nos hicieron volver a ella a partir de 1980, después de los intervalos de los años 1960 y 1970, en los que se iba por razones claramente políticas. O sea, llegué a la filosofía por cuestiones existenciales, y particularmente religiosas. Tuve una formación religiosa cristiana muy fuerte, que no provino de mi familia —una familia que no tenía esa característica—, sino de un colegio de monjas donde estudié durante cuatro años.

MA: ¿Dónde?

MC: Catanduva.

SA: ¿De qué ciudad es usted?

MC: Nací en San Pablo, viví de los 3 a los 9 años en Pindorama, de los 9 a los 14 en Catanduva, y a los 15 volví a San Pablo. La gran pregunta que se me planteaba, y que se plantea con frecuencia para un cristiano, es la pregunta de San Agustín: ¿cómo un Dios omnisciente crea un ser libre, si sabe, por su

omnisciencia, que éste va a pecar? Castiga a ese ser que Él sabe, desde siempre, que será pecador. Evidentemente, San Agustín resuelve el problema, pero la solución agustiniana, la solución cristiana, nunca me convenció. Y mi problema era: cómo voy a conciliar la omnisciencia divina con la libertad humana, cómo juntar esas dos puntas, y juntar eso en la figura de un Dios que es juez. Pero tuve además otro motivo: cuando empecé a estudiar filosofía en el curso colegial,[111] tuve un profesor excepcional, João Villalobos. Mi primer impacto fue el descubrimiento del pensamiento en cuanto pensamiento. En el primer año del colegial, él dio un curso de lógica formal, en la que no se opera con contenidos sino exclusivamente con los procedimientos intelectuales del acto de pensar. Y quedé fascinada con la idea de que se pudiera pensar sobre el propio pensamiento.

JJ: ¿Esto sucedió también en Catanduva?

MC: No, aquí en San Pablo, en el curso colegial, en el Colegio Estadual Presidente Roosevelt, el Roosevelt de la calle São Joaquim.

SA: ¿De qué año estamos hablando, profesora?

MC: Estamos hablando de 1956 a 1959 (fui al Roosevelt el último año del curso gimnasial y los tres del curso colegial). Pero no tenía mucha claridad sobre lo que quería hacer. Recuerdo que, en la víspera del examen de ingreso a la universidad, mi madre estaba planchando y tuve una crisis; entonces ella dijo: «No sé qué voy a hacer contigo, no sé lo que voy a hacer…», porque yo quería estudiar letras, derecho, historia, filosofía. Ella decía: «Ya se decidieron todos, menos tú». Hace poco conté esa historia a Raduan Nassar,[112] que es muy amigo de la familia, y él dijo: «Tu madre es realmente una mujer excepcional, porque otra madre hubiera dicho: ‘¿no vas a buscar un marido? ¿no te vas a casar? ¿no vas ser ama de casa?’. Y su preocupación era lo que ibas a estudiar en la universidad» [risas]. Hasta que, finalmente, gracias a la presión de ella y de mis propios problemas existenciales, dije: «Bueno, entonces curso filosofía».

MA: ¿Siempre escuela pública?

MC: Siempre. Sólo para que tengan una idea de lo que era la escuela pública, en el curso del gimnasio estudiábamos —además de historia general y del Brasil— geografía general y del Brasil, lengua portuguesa, literatura portuguesa y brasileña, latín, inglés y francés. Y después, en el curso colegial, se agregaban filosofía, física, química, historia natural, español y griego. En historia del Brasil, leíamos a Caio Prado Jr., en latín a Cicerón y Virgilio, en griego a Homero, en francés a Balzac, Hugo, Stendhal, en inglés a Shakespeare, en filosofía a Platón, Descartes, por mencionar algunos…

JJ: ¿Su familia era rica?

MC: No, mi madre era maestra de primaria, y mi padre periodista. Eso tuvo un gran peso, eran personas excepcionales. El clima normal de la casa era el gusto por la literatura, por el cine, por el teatro, por las artes. De tal manera que me llevó años —tuve que volverme adulta— descubrir que no era así en todos lados, que era así en mi casa.

FA: ¿Cómo era el ingreso a la universidad en aquella época?

MC: Una vez terminada la enseñanza secundaria, para las Facultades de Derecho, Politécnica y Medicina —que tenían una gran demanda— los alumnos que venían de escuelas públicas hacían el cursito durante el segundo semestre. Para todas las otras disciplinas, nadie seguía el curso, no existía eso para los alumnos de escuelas públicas, era sólo para los que venían de escuelas privadas.

FA: Y entonces había un jurado…

MC: Entonces uno era examinado por un jurado. En el caso de filosofía, había un examen escrito y uno oral. Había un examen de historia de la filosofía escrito y oral, de francés escrito y oral, de inglés escrito y oral, de lengua y literatura brasileña escrito y oral. Todos los exámenes escritos eran disertaciones.

JJ: ¿Cuánto tiempo duraba el examen oral de cada candidato?

MC: El tiempo del examen oral variaba. Si llegabas y el profesor, que ya había leído la prueba escrita, percibía que estabas bien preparado, te hacía una pregunta y te dejaba hablar. Si percibía que no estabas muy preparado, en la segunda pregunta te despachaba. Y ahí, en el examen oral de filosofía, el profesor Livio Texeira[113] me tomó el examen, y me preguntó por qué quería estudiar filosofía. Le dije que era porque quería saber cómo conciliar la omnisciencia divina con la libertad humana. Y él me dijo: «¿Pero usted cree que la filosofía le va a ayudar a resolver ese problema?». Y yo le dije: «Ah, claro que sí». Y él: «Usted está muy equivocada, su problema va a empeorar». Volví a mi casa y me puse a llorar [risas], porque pensé: «Le dije una estupidez al profesor, seguro que no me va a admitir» [risas]. Bueno, hechos los exámenes, las notas se colgaban en un mural. Fui con mi madre y le dije: «No voy a mirarlo, va a ser humillante, una vergüenza, mire usted». Mi madre, muy apenada, comenzó por abajo, fue subiendo, y no estaba mi nombre. Cuando llegó más o menos al medio, dijo: «Pobre, no aprobó». Y siguió. Había aprobado en primer lugar. Ahí me quería pegar [risas]. Dijo: «¡Lo que le hizo a la familia en estos quince días, el estado en el que estuvimos por su culpa! ¡Eso no se hace!». Ahí lloré locamente porque había sido admitida. Y comencé el curso.

SA: ¿Quiénes hicieron el examen con usted?

MC: Raduan Nassar, Marcelo Dascal, Rubens Rodrigues Torres y el grupo del Roosevelt, formado por el profesor Villalobos: Ulisses Guariba, Heleni Guariba, Maria da Glória Silveira, Maria Helena Manzano, Regina Tiacci.

JJ: ¿Así fue como conoció a Raduan?

MC: No, lo conocí en Pindorama, mi madre le enseñó a leer y a escribir. Y lo preparó para entrar en el gimnasio, somos muy amigos. Tanto es así que el último cuento que escribió, «Menina a caminho», está dedicado a mi madre. La Laura que aparece allí es mi madre.

SA: ¿Su primer año en la universidad fue …?

MC: 1959.

FA: ¿En María Antonia?[114]

MC: Si, allí. Y María Antonia era algo extraordinario, porque tenía un predio de ciencias humanas y letras, en el predio vecino ciencias naturales y exactas, del otro lado del patio estaba economía. Y todo eso se reunía en el zaguán de María Antonia y en sus dos bares. Así, se hacía vida intelectual, vida cultural, discusión política, uno se cruzaba con todos todo el tiempo.

JJ: Y la relación entre los alumnos, ¿era una relación libre o había mucha formalidad?

MC: La relación con los profesores era formal. Los tratábamos de «usted», y ellos a nosotros. Se hablaba poco en clase, la clase era seguida con un respetuoso silencio. Y, cuando uno hablaba, se pedía permiso y se decía «profesor» o «profesora». Entonces éste respondía: «No señor, bla bla bla» o «No, señora, bla bla bla». Era todo muy ceremonioso. Entre los alumnos, no.

MA: ¿Y existía un clima literario, de relaciones más libres?

MC: Bastante. María Antonia era otro mundo. Fue en ese clima donde el instante spinoziano tuvo lugar. En el segundo año cursé historia de la filosofía moderna y teoría del conocimiento. La primera estaba a cargo del profesor Lívio Texeira, que dio un curso sobre la Ética de Spinoza. Y la segunda a cargo del profesor Cruz Costa.

FA: ¿Lógica la dictaba Granger?[115]

MC: Sí, Granger y Giannotti.[116] Déjenme contarles algo divertido sobre

Giannotti. Entró en la clase, éramos siete mujeres y un hombre. Miró y dijo: «¿Qué están haciendo aquí las florecitas? Para buscar marido tienen que ir allá, a Letras». Mis rodillas comenzaron a temblar debajo de la mesa, y temblaron todo el año. Entonces dio su clase, y no entendí una sola palabra. Pensé: «No voy a entender nada». Estudié como una loca, sola, porque no entendía nada. Entonces él organizó seminarios.[117] Los seminarios eran el terror de todo el mundo. Y no era como ahora, que se forman grupos de estudio, se elige el tema, el profesor da una bibliografía. No. El profesor indicaba quién tendría que dar el seminario, qué texto sería analizado y qué día. Me tocaron algunas lecciones del Curso de filosofía positiva de Auguste Comte. Una chica comenzó con el primer seminario del curso, estaba nerviosísima. Giannotti le dijo: «Pero qué burra es usted».

MA: ¡Qué horror!

MC: En ese momento la chica simplemente se desplomó, no pudo con eso, fue una tragedia. El seminario siguiente era el mío, con las rodillas temblando. Empecé el seminario, lo fue llevando, y en un momento Giannotti me dice: «¿Qué edición está utilizando?». Temblé más todavía porque ni siquiera sabía que había diferentes ediciones. Entonces dije: «No sé, profesor». Y él respondió: «Es una edición extraña, porque se puede leer de abajo para arriba». Di casi la mitad del seminario leyendo el libro dado vuelta [risas]. No sé cómo leí, pero lo leí, tal vez era el terror. Así pueden tener una idea de lo que era un seminario.

JJ: ¿Cuánto sacó en el seminario de Giannotti?

MC: Nueve.

FA: Al revés es más fácil [risas].

MC: En fin. Entonces fue cuando el profesor Livio dio el curso sobre la Ética de Spinoza. Cuando llegó la última clase, yo ya estaba completamente fascinada, cautivada, y en ese clima de «usted», «profesor», en el que uno no dice nada, yo, desde el fondo de la clase, dije: «Profesor, esto es lo que busqué toda la vida

[risas]. No hay pecado, no hay culpa, no hay libre albedrío, no hay un Dios juez, no hay omnisciencia que gobierne desde fuera. Sólo hay felicidad y alegría, era eso lo que buscaba». En cuanto terminé de hablar, pensé: «Ay, qué horror, no se dice esto en una clase». Y desde lo alto de su cátedra me dijo: «Estimada Marilena, es la primera vez que veo amor intelectual en estado puro» [risas]. Ahí me dije: «Bueno, yo sigo a éste». Y por eso, después de hacer una maestría sobre Merleau-Ponty, me puse a estudiar a Spinoza en el doctorado. Y también en la tesis de libre-docencia. Y hasta hoy [risas].

MA: ¿Su dedicación al estudio académico era total o se dispersaba en intereses políticos, o incluso en asuntos de juventud?

MC: Era algo disperso, porque me casé a los 22 años, tuve mi primer hijo a los 23, y la segunda a los 25. Cuando tuve mi primer hijo, estaba terminando la facultad.

JJ: ¿Eso era común en la época? ¿Las jóvenes se casaban?

MC: Durante el período de estudios no era lo habitual, se esperaba hasta terminar. La mayoría que se casaba durante el curso abandonaba.

LM: ¿El marido o el curso?

MC: En general, el curso. Sólo ahora se desiste del marido. En aquella época, se abandonaba el curso. Yo tenía todos mis intereses amorosos y familiares y pretendía ser profesora de enseñanza media (correspondiente al antiguo curso colegial). Mi dirección hacia la vida académica fue por accidente. Cuando quedé embarazada, no tuve posibilidad de cursar una disciplina correspondiente a ese año (filosofía de la ciencia), y entonces la dejé para el siguiente[118] (de hecho, terminé la licenciatura un año después que mis colegas). Y fue el mismo año en que se creó el posgrado. Entonces, en el examen final, Giannotti reunió un grupo y nos dijo: «Se ha creado el curso de posgrado…». Nosotros no teníamos ni idea de lo que era eso. «Ustedes van a hacer un curso de posgrado y tienen que escribir una tesis». No sabíamos lo que era una tesis. «Y, para escribir una tesis,

tienen que elegir un director». Con esa gran explicación de lo que era el posgrado y una tesis, me lancé a hacerlo, porque el profesor me mandó. Bento Prado fue mi director, y mi maestría fue sobre Merleau-Ponty. Y terminé siendo profesora universitaria.

JJ: ¿Quiere decir que Giannotti fue, en ciertos aspectos, un personaje bastante decisivo en su vida?

MC: Giannotti fue un personaje decisivo en la vida de todos mis contemporáneos, porque era muy emprendedor, se proponía organizar el Departamento de Filosofía, crear un cuerpo de profesores estable, establecer un programa muy claro. Y, en el momento en que la reestructuración de la Facultad iba a comenzar (con el modelo de Darcy Ribeiro[119] o la departamentalización, contra las cátedras vitalicias), y esa reestructuración iba a pasar por la jubilación de los profesores catedráticos y por las exigencias de profesores titulados, Giannotti, que era doctor, se preparó para la libre-docencia, y Bento Prado Jr., que había vuelto de Francia e iba a comenzar el doctorado, recibió la orden de Giannotti: «Usted tiene que preparar la libre-docencia, porque para ser un departamento necesitamos dos libres-docentes». Así, Bento no hizo el doctorado y fue, a los 28 años, directamente a la libre-docencia. Giannotti tuvo ahí una visión muy clara de lo que se necesitaba para estructurar un departamento en los moldes exigidos por la reforma universitaria. Entonces, Giannotti marcó a toda esa generación y la siguiente.

FA: ¿Es el momento en el que el marxismo entra en filosofía?

MC: Fue un poco después. En verdad, como referencia de análisis de la realidad brasileña, entra en el Departamento de Filosofía —a pesar del grupo de estudio del Capital—[120] a partir de 1964, aunque, ya antes de eso, hubiera lecturas de algunos de los textos de Marx en la asignatura de sociología, dictada para alumnos de filosofía.

JJ: ¿Y cuál fue su impresión sobre Marx?

MC: Quedé fascinada, deslumbrada. ¿Por qué? Yo tenía una explicación del mundo que la religión me había dado y, con todos los problemas que ella planteaba, era la explicación totalizante con que yo daba sentido a las cosas. Entonces leí Marx y descubrí que el mundo era otra cosa. Marx fue para mí, en el descubrimiento del mundo, lo que Spinoza en el descubrimiento de lo absoluto. Es otra cosa. Mi primera fascinación fue descubrir y comprender qué es la materialidad del mundo, lo que significan las relaciones sociales, qué es la lucha de clases, qué es la ideología y su función de dominación, y cómo se puede explicar el mundo en el que vivimos.

WN: ¿Y no sintió entonces un impulso por tener una participación más efectiva?

MC: ¿Participar de un grupo político? No. El primer efecto que tuvo en mí fue muy gracioso, más intelectualizado: empecé a ver películas y leer novelas de otra manera, veía una película de forma marxista, leía una novela marxistamente. La impresión que tenía era que una luz absolutamente fulgurante había descendido, y que el mundo se había vuelto comprensible para mí. Entonces, todo aquello que veía de una manera fragmentada comenzó a conectarse, y todo tenía sentido. La realidad pasó a tener sentido.

FA: ¿Quiere decir que esa percepción material todavía no estaba en su pensamiento filosófico?

MC: Todavía no. Eso llegó a partir de 1964.

JJ: ¿Cómo fue 1964 en la

USP

? ¿Cuál fue el impacto?

MC: En términos personales, lo primero que recuerdo es: yo estaba embarazada, llegué a la Facultad el 29 de marzo por la tarde, todo era un revuelo, todo el mundo decía: «Hay que ser janguista,[121] no tiene discusión, tenemos que ser

janguistas, tenemos que acompañar a Brizola,[122] es por ahí por donde va la cosa». Estábamos en asamblea permanente, en los días 30 y 31 de marzo, porque haber decidido apoyar como fuerza social a Jango y a Brizola significaba que teníamos que organizarnos para saber cómo se iba a dar ese apoyo. Y en la madrugada del primero de abril llegó la noticia del golpe. Pero era algo anunciado: ya habíamos visto la Marcha de la Familia con Dios por la Libertad, los estandartes de la

TFP

flameando por la ciudad…[123]

WN: En una reunión de ese tipo, con varias posiciones, todos creyeron que no había otro modo en ese momento…

MC: Todos. Era una posición unánime. Y ahí, junto con la noticia del golpe, llegó la noticia de la ocupación —algunos decían que por el ejército, otros decían que por la policía—. Entonces nos organizamos para impedir la ocupación. Y nos distribuimos por todos los edificios, por las puertas y las ventanas. Y nos quedamos en la puerta central, agarrados de los brazos, Florestán Fernandes, Antonio Candido, Mário Schemberg, Simão Mathias, Maria Isaura Queiroz, Fernando Henrique Cardoso, Eder Sader y varios otros profesores y estudiantes, y yo, con mi barriga de embarazada [risas]. Y la mujer de Eder, Regina Sader, me dijo: «Marilena, es una locura que te quedes aquí con ese parto inminente. Te vas ya». Cuando me decidí a irme, la policía entró en María Antonia. Corrí de María Antonia a Plaza de la República, donde tomaba el ómnibus a casa, con el ruido de las botas detrás. Subí al primer ómnibus que apareció y no recuerdo muy bien a dónde fui a parar antes de llegar a casa. La policía ocupó la facultad e interrogó a los profesores. Un coronel exigió que el profesor Cruz Costa cantara el Himno Nacional, y él dijo: «Sólo si usted, coronel, canta conmigo». El coronel desistió, claro. Luego comenzaron las fugas. Fue el período en que las casas de los principales profesores fueron invadidas. Un período en el que se rompía la Enciclopedia Británica, se quemaba Rojo y Negro (porque, obviamente, es comunista, ¿no?) … Todas las barbaridades que hicieron con el profesor Isaías Raw…[124] En fin, ese primer período es un período de enorme silencio, de mucho temor, y de la primera partida, de la primera ola de exiliados.

JJ: ¿Se interrumpieron las clases?

MC: Todas. Sólo fueron retomadas en el segundo semestre.

FA: En ese período, ¿se reunían en las casas?

MC: Todavía se podía, porque las cosas se pusieron realmente duras en 1969, con el AI-5.[125] El período 1964-1967 fue duro para los militantes de partidos y grupos clandestinos. Para ellos, la cosa fue pesada. Pero para los otros de izquierda, sin filiación partidario o de grupo, no fue tan duro. Y para el resto de la gente en general, la dictadura era todavía algo difuso, las prisiones eran temporales, no había aún noticias de tortura y todavía no había censura propiamente dicha porque la prensa estaba toda a favor del golpe. Me acuerdo, poco antes del golpe, de la Marcha de la Familia, en el centro de la ciudad: era algo que daba un miedo, pero un miedo…

JJ: ¿Por qué?

MC: Porque daba la impresión de que era una marcha hitleriana. Parecía el nazismo, por ser una cosa de masas. Y el aspecto de la ciudad resultaba tenebroso: la familia rezando unida, los avemarías, las novenas en todas las casas, las casas atestadas de crucifijos, las ventadas con banderas…

SA: ¿Cuál fue su sentimiento entonces?

MC: De desolación.

SA: ¿Pero había una reflexión sobre Brasil?

MC: Comenzó en ese momento, y fue entonces cuando me acerqué a un grupo

de trostkistas, la Polop (Política Obrera).

JJ: ¿Por qué la atrajo el trostkismo?

MC: Sucedió lo siguiente: aunque figuras como las de Caio Prado y Mario Shemberg me hicieron tomar en serio al Partido Comunista, el estalinismo volvía imposible para mí cualquier romance con el partido. Era incompatible con lo que yo pensaba sobre el marxismo y la revolución. El trotskismo me parecía fiel al marxismo y era la revolución permanente en camino. Creía que el marxismo pasaba por ahí, y no por el Partido Comunista.

JJ: Entonces fue a Francia…

MC: Después de la maestría nuestro Departamento me contrató, y tenía que hacer lo que se acostumbraba, es decir, completar la formación pasando dos años en Francia y preparar el doctorado.

SA: ¿En qué año estamos, profesora?

MC: 1967. En octubre de 1967 fui para Auvergne, para la ciudad de Clermont-Ferrand, en cuya universidad trabajé bajo la dirección de Víctor Goldschmidt (que había dirigido a mis profesores Osvaldo Porchat y Bento Prado). Allí, el invierno dura seis meses y la temperatura baja a 16 grados bajo cero. Y sucedió que me topé con mayo de 1968. Y ahí ya es otra historia.

MA: ¿Cómo fue mayo del 68? ¿Había esa atmósfera todo el tiempo?

MC: Todo el tiempo, noche y día. No se puede describir, es una experiencia indescriptible. En las calles, los carteles decían «Nada es imposible», «Prohibido prohibir». El otro día, viendo una retrospectiva que hizo la televisión francesa, me puse a llorar a mares. Era una retrospectiva con las películas en súper 8 rodadas en aquel momento, dura cinco horas. Asamblea por asamblea, marcha

por marcha, barricada por barricada. Esperaba el momento en que me iba a ver a mí misma. ¡Ay, Dios mío, es increíble, yo estaba ahí! Ustedes no imaginan lo que es pasar por la experiencia de la posibilidad revolucionaria. Es algo, es algo… Yo digo que todo el mundo debe conocer una gran pasión amorosa y tener una experiencia de la posibilidad de una revolución. Sin esas dos cosas no se vive una vida completa. Hay que tenerla, porque el mundo se abre con todas sus ventanas a un futuro completamente nebuloso, y que está ahí, uno sabe que está ahí, y sabe que está yendo hacía él, que va a suceder, que va a suceder en tus propias manos. ¡Imaginen!

LM: La juventud de hoy está muy lejos de eso.

MC: No tienen ni idea de lo que es. Allí comenzó el reflujo, y el primer estadio del reflujo fue la persecución a los extranjeros, porque, claro, para la represión francesa, Cohn-Bendit comenzó todo y, por tanto, ¡los extranjeros eran los responsables! Pero el período de reflujo allá no se compara con lo que sucedió aquí, pues allí, a pesar de las traiciones, existía la idea de que se haría la revolución. Contra la vieja universidad, surgió una nueva universidad, la Universidad de Vincennes. Fuimos todos para Vincennes. Allí estaban Foucault, Deleuze, Lacan, Marcuse, y tantos otros. Todos en el acontecimiento. Pero aquí en Brasil fue el terror de Estado contra los movimientos revolucionarios. Vino el AI-5. Vinieron los despidos de profesores de las universidades. Volví en ese momento. Nuestro Departamento estaba diezmado. La Facultad estaba diezmada.

MA: Y volvió aterrorizada, ¿no?

MC: Cuando me fui de París, Albertina Costa, que había llegado allí a comienzos de 1969, me dijo: «Hay una revolución en Brasil, estamos en un proceso revolucionario». Hablamos de Guevara, de todo lo que había que hablar. Y recibí instrucciones de lo que debía hacer cuando llegara.

JJ: ¿Instrucciones de quién? ¿Del grupo?

MC: Sí, del grupo de exiliados. Y llegué sin la menor idea, porque imaginaba que el reflujo aquí era como en Francia.

MA: A la manera francesa…

MC: Sí, a la francesa. Sin AI-5, sin censura, sin tortura. Sólo para que se formen una idea de lo desconectada que estaba: me habían dado un material para entregar a determinadas personas y sin dudarlo lo puse adentro de una revista Marie Claire y lo traje. Descendí en el aeropuerto, pasé por la aduana, ¡con todo debajo del brazo, dentro de una Marie Claire!

JJ: La inocencia la salvó…

MC: Bueno, ahí llegué y caí de bruces en la realidad. Fue un gran susto. Además del susto, fue angustia, desesperación, desolación, no sólo porque todo el mundo desaparecía de repente sin dejar rastro, sino también porque los que se habían trasformado en clandestinos no te podían decir que estaban en la clandestinidad: no se sabía dónde estaban, si presos, vivos, muertos, exiliados. Me quedé sin lugar. Llegué y, como ya era todo clandestino, no había lugar para mí. Quedé perdida, el sentimiento era el de no tener ningún lugar.

MA: La Facultad…

MC: La Facultad funcionaba de manera precaria. Entonces, los pocos que quedaron se aferraron a la Facultad, para impedir que se terminase. En el caso del Departamento de Filosofía, Bento y Giannotti habían sido despedidos; Ruy Fausto se exilió; Osvaldo Porchat estaba en los Estados Unidos; los profesores franceses volvieron a Francia. Éramos seis. Fue en ese momento cuando la profesora Gilda Mello e Souza, que se había vuelto directora del departamento, creó la revista del departamento (la revista Discurso), para afirmar que existíamos y resistíamos. María Silvia Carvalho Franco hizo la libre-docencia, yo hice el doctorado, formamos a ocho alumnos de máster en un año, pusimos en marcha el Departamento. Pero era terrible, porque había policías en las aulas, había escuchas en las salas de profesores, uno llegaba y no sabía si iba a volver a

casa. Nunca se sabía si se iba a volver a casa, nunca, nunca. Uno llegaba al aula y veía que faltaban alumnos, y no sabía si los habían llevado presos, si estaban muertos o exiliados. Iba al café de los profesores y veía que faltaba alguno y no sabía por qué. Teníamos miedo de nuestra propia sombra.

SA: ¿Había, literalmente, policías en las aulas?

MC: Literalmente, y escuchas en las salas de profesores. Y un grupo de militares de civil en el Rectorado.

SA: ¿Cuándo fue su vuelta?

MC: Diciembre de 1969.

SA: O sea que eso fue en 1970, 1971… ¿Y así siguió?

MC: Hasta 1975.

SA: Incluso dentro del golpe, hay un momento en que la cosa se pone más violenta, después del AI-5, se vuelve más aguda.

MC: Porque hasta 1968 la represión pesada todavía no había comenzado, estaba por comenzar a mediados de 1968 y se extendió de 1969 a 1975. En el caso de la Facultad, tenemos la ocupación de María Antonia por los estudiantes y profesores (la creación de la Universidad Crítica, con gestión paritaria de docentes y alumnos), tenemos la guerra campal con los estudiantes de la Mackenzie y el grupo del

CCC

,[126] tenemos el incendio de la Facultad y la expulsión hacia las barracas de la Ciudad Universitaria. Hasta mediados de 1968, existe, digamos, la represión en

el nivel de represión de masas, el momento en que se reprimen marchas pero en el que todavía no sucedió lo que vendría enseguida, con la muerte del estudiante en Río,[127] las marchas de protesta en todo el país, el inicio de la guerrilla y la respuesta del Estado con el AI-5. Por eso, cuando Albertina llega a París a comienzos de 1969, puede decir: «Estamos en un proceso revolucionario». Porque, entonces, las guerrillas están en el interior, en el movimiento estudiantil de las capitales y toda la política de los focos revolucionarios en las grandes ciudades. Y entonces hay prisión, tortura y muerte.

MA: Que es la cacería…

MC: Que se hace en silencio, con desapariciones. En cuanto llegué, Heleni Guariba y Emir Sader, cada uno en días diferentes, fueron a mi casa, conversamos largamente sobre las acciones revolucionarias previstas. Pero, algunos días después, Heleni desapareció. Y Emir se fue a Chile. Era así.

LM: Esos policías que estaban en las aulas, ¿escuchaban o interrumpían la clase?

MC: Sólo escuchaban. Estaban vestidos de estudiantes, con jeans…

JJ: Eran agentes, en teoría no se sabía si eran policías.

MC: En el caso de filosofía, nos dábamos cuenta por la mirada que tenían… Y sucedió algo muy interesante, porque los sobrevivientes de la prisión y los que no fueron presos ni torturados desarrollaron, sin darse cuenta, un lenguaje críptico, un vocabulario que sólo tenía sentido para nosotros.

MA: ¿Y los alumnos participaban de ese lenguaje?

MC: La participación de los alumnos se volvió intensa. Se creó una solidaridad difusa y profunda entre profesores, alumnos y personal no docente. En aquel entonces, uno sabía que venía a la Facultad y no sabía si iba a volver a su casa o

a su trabajo, venía y no sabía si iba a encontrar a los alumnos, los colegas. Estabas en el café, y un buen día Carmute no aparecía,[128] no aparecía al día siguiente, no aparecía más. Estabas un buen día en el café, y Salinas no aparecía,[129] no aparecía más. Era así. Y están aquellos que no aparecían y no aparecerán nunca más; y aquellos que no aparecían, pero que supimos que fueron para otro lugar. Entonces, lo que se creó fue un clima de solidaridad, junto con un fenómeno muy interesante (no sé si sucedió en otros lugares de la universidad, pero en filosofía, ciencias y letras sucedió) que fue el siguiente: teníamos un enemigo claro, que era evidentemente la dictadura, pero a través de la dictadura se constituyó para nosotros la figura del enemigo político para siempre, que era el autoritarismo. Entonces, donde se percibía que se estaba instalando una relación jerárquica, una relación de poder y una relación autoritaria, éramos sensibles para percibirla y no dejar que sucediera. Ni en clase, ni en una defensa de tesis, ni en la dirección de alumnos. Por eso considero que fue entonces cuando me formé políticamente, porque fue un período muy particular. Tanto que hoy, después de la década de 1980, cuando todo se transformó y el mundo se volvió otro, en este Departamento soy conocida como la «gran madre». La que acepta el trabajo malo, corrige, ayuda a mejorar hasta que el trabajo quede bien. La que escucha esos seminarios malos, aburridísimos, y espera que el alumno termine y conversa con él hasta que entienda. La que acepta dirigir alumnos con poca experiencia y tiene paciencia para formar a alguien en filosofía, y así. No es una figura maternal, es una figura política. Es una figura política porque así es como me formé de manera decisiva en los años 1970, en la lucha contra el autoritarismo.

FA: Eso influenció bastante tu obra en los años 1980. Es posible ver allí los libros sobre orientación sexual, ideología…

MC: Realizar una crítica de lo que llamo ideología de la competencia… Desmontar lo que llamo «discurso competente» … Llegué a esas ideas porque están inscritas en la lucha contra el autoritarismo y la dominación. Donde percibía que se infiltraba el autoritarismo, allí iba. Bueno, en mi trayectoria, eso culmina con la entrada en el

PT

(Partido de los Trabajadores). Antes de eso, todavía a mitad de camino,

Francisco Weffort propuso la creación del

CEDEC

(Centro de Estudios de Cultura Contemporánea), porque él, que pertenecía al

CEBRAP

,[130] consideraba que era muy economicista y que hacía falta un centro de estudios políticos y de crítica a la ideología. Propuso entonces la creación del

CEDEC

. Y yo creé el

CEDEC

con él, en 1976.

FA: ¿Cómo se aproximó al grupo fundador del

PT

?

MC: A través del

CEDEC

. Comenzamos el

CEDEC

como un centro de estudios sobre política e ideología. El tema era socialismo y democracia, y en torno a eso las cuestiones de ideología. El

CEDEC

introdujo un cambio en la perspectiva de análisis sobre el Brasil. Hasta entonces,

o bien el Estado brasileño era el protagonista de los análisis (era el sujeto histórico) o lo era la economía (como en la Teoría de la Dependencia, formulada por Fernando Henrique Cardoso en el

CEBRAP

). Con el

CEDEC

lo social entró en escena, finalmente. La sociedad brasileña existe. Era un análisis innovador de la situación nacional y mundial de las izquierdas; un análisis de la acción de resistencia en el país, sobre todo de los movimientos populares y de los movimientos sociales, una propuesta de acción política. Los análisis se dirigieron a los movimientos sociales, los movimientos populares, los movimientos sindicales, la cultura popular, los partidos políticos, las formas sociales y políticas de organización, en suma, se dirigieron a los nuevos sujetos históricos o a un sujeto histórico colectivo (como propuso Emir Sader). Se propuso una redefinición de la práctica social transformadora, introduciendo la idea de autogestión, y una redefinición de la praxis política, introduciendo la idea de participación. Estos dos cambios propuestos por el

CEDEC

determinaron la manera de tematizar y discutir la democracia y el socialismo. Tanto es así que, del

CEDEC

, bien hubiera podido nacer un partido socialista. Pero entonces tuvo lugar un movimiento social nunca visto, que puso en la escena nuevos sujetos políticos e históricos: las huelgas de la región

ABC

[131] y la república de San Bernardo.

FA: ¿Y el

CEDEC

tenía un programa político, de partido?

MC: Sí, de partido socialista.

FA: ¿Y en el medio se toparon con los obreros del

ABC

?

MC: Sí. Y lo digo literalmente: poco intelectuales tienen en su vida el privilegio de proponer una visión de izquierda (la idea de que la historia la hacen los propios trabajadores, y no una vanguardia intelectual), y chocarse con esto. Ver su idea encarnada en la realidad, en el mundo.

MA: ¿Cómo fue ese encuentro?

MC: El primer encuentro fue muy divertido. Fuimos al

ABC

durante las huelgas, y los obreros nos decían: «¿Vinieron para escribir una tesis, profesora?» [risas].

JJ: ¿Los sindicalistas? ¿Lula también preguntaba eso?

MC: Sí. Todos preguntaban eso. «¿Vino a escribir una tesis, profesora?». Porque una de las formas que adoptó la resistencia a la dictadura fue la de estudiar la clase obrera, escribir tesis sobre la clase obrera, no había otro tema. Todo el mundo fue allí. Y fue maravilloso, porque los obreros se distanciaron de nosotros preguntando si eran objeto de estudio, ellos, ¡que eran sujetos de la acción! Todo el mundo quedó descolocado, y no tuvimos el valor de decir: «No, somos compañeros, vinimos aquí para participar». ¿Con qué cara íbamos a decir

eso? Entonces, en un primero momento, ellos rechazaron nuestra presencia, porque la experiencia que tenían de los intelectuales era que los reducían a objetos, y ellos sabían que eran sujetos. El rechazo fue claro. Tanto es así que en la primera entrevista que Lula dio a la televisión, en el programa Roda Viva, le preguntaron: «¿Cuál es el papel de la universidad?», y él respondió: «Los estudiantes y los profesores serán una ayuda enorme… si se quedan en la universidad estudiando». Fue un jarro de agua fría. Entonces, muy despacito… Las figuras de la aproximación fueron Weffort, Mario Pedrosa y Léila Abramo. Los tres consiguieron, poco a poco, convencer a los obreros de que los intelectuales, artistas, universitarios y estudiantes eran aliados importantes, que estaban en la misma lucha contra la dictadura, y que era una locura dejarnos afuera. La aproximación se hizo. Después de las huelgas, vino la discusión sobre la creación de un partido. Ellos estaban en contra, porque para ellos el partido era el Gran Partido.

MA: ¿La propuesta vino de ustedes?

MC: No, de ninguna manera (esa sería la forma clásica de partidos de izquierda hechos por intelectuales). Fue Jacó Bittar, quien dirigía el Sindicato de Petroleros de Paulínia. Él propuso la creación de un partido político, y hubo una reacción de clase violenta. Porque la imagen que la clase tenía del partido era, por cierto, correcta. En verdad, dos imágenes eran rechazadas: la imagen del Partido Comunista y la de las vanguardias clandestinas. Ellos no querían saber nada de ninguna de las dos.

SA: ¿Y cuándo surge el

PT

?

MC: Sucedió que los obreros se cansaron: imaginen lo que eran esas discusiones. Interminables. Repetitivas. Y había tres posiciones: una decía «hay que seguir con la infiltración en el

MDB

, y transformarlo»[132]; la otra era: «no, es necesario crear un partido socialista fuera de las huestes del

MDB

»; y la tercera era: «no, nada de crear un partido político, hay que actuar bajo la forma de movimientos sociales». Sólo que, a partir de un determinado momento, cuando comenzó a agotarse el poder de las huelgas, y luego Lula fue encarcelado, hubo una discusión en el

ABC

y se dieron cuenta de que el sindicato no era suficiente. Se dieron cuenta de que lo que estaban haciendo no pasaba sólo por la relación de trabajo, era algo que alcanzaba a la sociedad entera, y que, por tanto, únicamente a través del sindicato no iban a llegar a ningún lado. Y decidieron crear un partido. Y la cuestión que ellos se plantearon fue: «¿Qué partido?». Lula dijo: «De los trabajadores». Y así nació el

PT

.

WN: Y ese nombre, esa posición, el hecho de ser un nombre sin definición ideológica, ¿no resultó extraño para los intelectuales?

MC: La verdad, fue lo contrario, porque pensé: «Ahora, la izquierda entera, sin restricciones, va a ir para este partido, porque la clase universal se organizó por sí misma, creó su partido, y va a hacer la revolución. Se va a reunir la izquierda entera. ¿Cuándo sucedió esto en otro lugar del mundo? Nunca. Y yo soy una privilegiada por presenciar esto». Y me llevé una gran sorpresa y una enorme desilusión porque ¡las críticas más feroces contra un Partido de los Trabajadores vinieron de la izquierda! Y pensé: «No entendí nada. ¿Cómo puede rechazar la izquierda su partido, aquello que ella debe haber esperado durante cien años?». Para mí, fue algo así… Y entonces, todo aquello sobre lo que tenía una percepción confusa quedó claro, de un día para otro. Ahí entendí lo que es el Partido Comunista, fui entendiendo a los partidos de izquierda existentes en Brasil (y algunos que aparecieron después), porque en el momento en que la

clase trabajadora se organiza, esa izquierda no va con ellos pues no va a liderar, ni mandar ni ser vanguardia de nada.

JJ: En el comienzo de la entrevista, usted dijo que el marxismo fue como una luz, que le dio una explicación total del mundo, etc. ¿Nunca se le ocurrió que el marxismo es como una religión, totalizante?

MC: Nunca. Porque el marxismo no tiene ninguna relación con la trascendencia, ninguna relación con un juicio proveniente del exterior y ninguna, pero que ninguna relación con la idea de redención y de salvación. Opera con la materialidad social y el movimiento de la historia, la cual está hecha por los propios humanos (aunque ellos mismos no lo sepan, ¿no?).

JJ: ¿La revolución no es una forma de religión?

MC: No, es una emancipación inmanente, es decir, la hacen los propios seres humanos en el interior de la vida social y en condiciones determinadas, y no la voluntad trascendente de divinidades o la acción trascendente de los dioses. No es el destino, es la historia.

JJ: ¿Usted continúa siendo marxista realmente?

MC: Totalmente.

JJ: ¿Y cuál es el balance que hace sobre el Este europeo, el Muro de Berlín?

MC: Para una izquierda que no fue comunista estalinista, los acontecimientos del Este europeo fueron un alivio. Y, al mismo tiempo, un problema descomunal. Fue un alivio porque finalmente la izquierda se puede afirmar, sin tener que dar explicaciones ininterrumpidamente sobre el estalinismo ni cargar con su fantasma. Tiene entonces una libertad de pensamiento y de acción que no tuvo antes. Por otro lado, ¿con qué se confronta? Con el hecho de que, desde el punto

de vista geopolítico, y desde el punto de vista de una lucha planetaria, la existencia del Este europeo era un límite para la burguesía. La burguesía sabía que no podía pasar un determinado límite porque existía la posibilidad de una revolución. Ese límite desapareció. Si estamos en la barbarie, es por la caída del Muro de Berlín: ahora el capital lo puede todo.

MA: ¿Por qué fue tan fuerte el impacto del neoliberalismo en la sociedad que nadie supo ya qué hacer? ¿Qué fue lo que provocó la despolitización?

MC: No, una cosa es la despolitización y otra cosa es el impacto. El impacto sobre la izquierda sucedió porque, cuando el neoliberalismo desestructuró el sector productivo, reestructuró el sector financiero y se metió con el aparato del Estado, aboliendo todos los referentes de los que disponíamos como experiencia histórica de lucha y de organización, y entonces no hubo más parámetros de referencia. Es como si, súbitamente, uno supiera que tiene un enemigo pero no supiera quién es, dónde está. Y como uno no sabe quién es ni dónde está, no sabe cómo luchar contra él —como si todos nos quedásemos en blanco—. Y eso favorece la propuesta gubernamental de despolitización. Existe una situación de hecho propensa a la despolitización, porque todo lo que se sabía que era hacer política deja de funcionar. Políticamente, el neoliberalismo es la extensión del espacio privado (los intereses del mercado) y el achicamiento del espacio público de los derechos. Entonces se da un retroceso del hacer política, un avance del conservadurismo y una propuesta que viene desde arriba que dice que expresa el consenso y es la paz democrática.

JJ: Profesora, ¿qué balance hace de su participación en el gobierno municipal de Erundina?[133] Y, si Marta Suplicy ganara las elecciones ¿consideraría la posibilidad de volver al gobierno? [134]

MC: No.

JJ: ¿Por qué?

MC: Yo me considero un animal político sin ninguna vocación o capacidad

administrativa. No hago un balance de mi gestión, doy una imagen: si alguien me pregunta «Marilena, después de la Divina comedia de Dante Alighieri, y después de A puerta cerrada de Sartre, ¿cuál es su imagen del infierno?» [risas], yo respondo: el gobierno de la ciudad de San Pablo y las condiciones de la Secretaría de Cultura. Voy a contar dos momentos porque son tan contradictorios que va a quedar más claro por qué tengo esa imagen terrible de mi experiencia. Un día después de la toma de posesión de Erundina, Bardi[135] fue a buscarla y le contó la situación desesperada del Masp, que corría el riesgo incluso de venirse abajo, y pidió recursos. Luego del gobierno de Jânio Quadros, no había recursos para tocar la Intendencia, mucho menos para otra cosa. De todos modos, Erundina me encargó ir al

MASP

y conversar con la dirección. Fui. La dirección estaba reunida y, cuando se abrió la puerta, vi, entre los presentes, personas que habían creado y financiado la

OBAN

,[136] personas que habían patrocinado la tortura y la muerte de personas de izquierda, gente ligada a la dictadura. Y tuve una reacción física, ganas de vomitar, me quedé con la boca llena de bilis, pensé: «No puedo entrar, no puedo entrar. Ellos sólo van a recibir auxilio del gobierno Erundina sobre mi cadáver». Al mismo tiempo, yo sabía que ésa era una actitud absurda, porque había otras personas allí también, porque el museo es un patrimonio de la ciudad, porque es importante desde el punto de vista cultural. Y me decía: «Bueno, no puedo mirar este directorio como si fuera todo homogéneo, no puedo decir que el problema del

MASP

es pequeño y que no es preciso encontrar una solución, pero tampoco puedo permitir que un gobierno municipal petista ponga recursos en un lugar en el que está la

OBAN

y en el que hay personas que con tres o cuatro cheques arreglan este museo y tienen suficientes vínculos con empresas financieras para permitir incluso hacerlo gratis». Esa fue mi primera experiencia como Secretaria de Cultura.

JJ: ¿Y finalmente entró o no en la sala?

MC: Entré y dije que no sabía cuáles eran las orientaciones políticas de ellos y, por tanto, no sabía si lo que iba a decirles podía ofender a alguien, pero que era necesario considerar lo que el intendente Jânio Quadros había hecho con la ciudad de San Pablo, expliqué la situación financiera y que no había forma, por lo menos en el corto plazo, de ayudar al

MASP

, y me fui. Pero hay otra experiencia opuesta a ésta. Creamos las llamadas Casas de Cultura. La idea era que la Casa de Cultura fuera la negación del centro cultural, que funciona como un shopping cultural. La idea era que fuera un centro de producción y reflexión cultural. Hicimos la de Ipiranga y la de Butantã. La Administración Regional de Itaquera tenía un parque deslumbrante, que se transformó en el Parque Raul Seixas, donde había una casa bonita. Fuimos allí para hacer la Casa de Cultura, y mucha gente se escandalizó y dijo: «No hagan eso, está al lado de la

COHAB

Tiradentes,[137] van a pintar la casa y ellos la van a ensuciar, van a poner la ventana y ellos la van a sacar; van a poner equipos de sonido y los van a robar; va a haber tráfico de drogas, va a haber delincuencia». A pesar de la protesta, decidimos hacerlo. El Administrador Regional arregló el parque, que quedó lindo, y ayudó a reformar la casa, que quedó preciosa. Como la gente está acostumbrada a que la cultura sea un show, no vino nadie. La gente repartía panfletos invitando a que ocupasen la casa, y no venía nadie. Entonces hicimos un show, se llenó, y las madres de la

COHAB

descubrieron que había un parque de verdad para los niños. Y comenzaron a venir niños. Comenzaron a traer niños. Mientras los chicos jugaban, ellas entraban a la casa y conversaban. Eran todas inmigrantes. Charla que te va y charla que te viene, comenzaron a compartir recetas de cocina. Entonces preguntaron si podían hacer un fuego y un horno de cocina. Dijimos que sí. Quedaron un poco sorprendidas porque dijimos: «La cocina es cultura, es algo

importantísimo de la cultura». Comenzaron a cocinar y llegaron a la conclusión de que había muchos ingredientes que no tenían, y preguntaron si podían hacer una huerta. E hicieron la huerta. Resulta que una de las chicas que dirigía la casa había estudiado biología, y conversando con las mujeres, dijo: «Ustedes usan las hierbas sólo para condimentar, se pueden usar para muchas otras cosas. Para hacer cosméticos, productos de limpieza, para hacer esto y aquello, para hacer té de no sé qué». Quedaron entusiasmadísimas. Y pidieron un curso de hierbas. Fuimos a la Facultad Paulista de Medicina, a Farmacología, y preguntamos si había médicos dispuestos a dar un curso de farmacología para mujeres de la Casa de Cultura de Itaquera. Dijeron que sí. Y ahí la cosa se complicó. La asesoría jurídica de la Secretaría de Cultura explicó que no podía hacer un contrato con la Facultad paulista porque la farmacología no es cultura [risas] y trajo el reglamento de la Secretaría, en el que cultura es definida como «arte». Entonces hicimos un proyecto de ley que cambiaba la definición de cultura [risas], lo llevamos a la Cámara, conversamos con cada concejal, varios de ellos se dieron cuenta de que no modificar eso, no dejar que las mujeres de la

COHAB

Tiradentes tuvieran su curso podía influir en las elecciones y lo aprobaron. Hoy en día, en la ciudad de San Pablo, tenemos un concepto de cultura de vanguardia, tomada en el sentido antropológico amplio de creación de símbolos y valores, que va de la culinaria (al final de cuentas, Lévi-Strauss nos enseñó que la cultura comienza con la prohibición del incesto ¡y con la distinción entre lo crudo y lo cocido!) a las artes, al trabajo del pensamiento, la imaginación y la sensibilidad. Y que es un derecho del ciudadano. Podría multiplicar historias como esta de la

COHAB

, cada una más conmovedora que la otra, pero eso lo contrapesaba la cotidianidad administrativa, ¡que es un horror! Una cosa dantesca, innombrable, porque es una máquina gigantesca inmóvil, rutinaria, que no acepta el cambio. Y yo sabía lo que habían dicho de la burocracia Marx, Lefort, Hegel [risa general]. Pero ahí experimenté la burocracia, y era tan ingenua, tan ingenua, que desde el comienzo, después de luchar contra la burocracia, luchar, luchar y no tener ningún resultado, llamé a una asamblea de todos empleados: «Les voy a explicar qué es la democracia y por qué la burocracia se opone a la democracia». Y fui: «La democracia es esto, esto y esto. La burocracia es esto, esto y esto. La

burocracia está basada en la jerarquía, en el secreto y en la rutina y por eso está contra la democracia, que está basada en la igualdad, la información y la creatividad. Queremos hacer un gobierno democrático, pero sólo lo podremos hacer si la Secretaría de Cultura fuera democrática al interior de sí misma». La expresión de los empleados era de total atontamiento y perplejidad. Pensaban: «Esta mujer descendió de otro plantea, no sabe lo que está diciendo, está loca, ¡es una loca!» [risa general].

LM: Y además pensaban: «Ella se va, nosotros nos quedamos».

MC: Exacto, «ella que haga todas las pavadas que quiera». La otra experiencia, para que vean también el límite de mi ingenuidad, es la siguiente: todas las semanas celebrábamos una reunión del equipo de dirección, una reunión cerrada, y en medio de una reunión yo decía, por ejemplo: «Pero esta Secretaría es una mugre, es una vergüenza, no se puede recibir a la gente aquí, vamos a pintar este lugar». Terminada la reunión, venía un grupo de representantes del edificio: «Secretaria, vinimos porque estamos en contra de esa historia de pintar el edificio de rojo y verde» [risas]. Yo respondía: «Primero, ¿quién dijo que íbamos a pintar? Segundo, ¿quién dijo que íbamos a pintar de rojo y verde?». Bueno, así era el día a día, y por eso también hice una asamblea sobre el poder antidemocrático del chisme y el rumor [risas generales]. Ahí fue el caos completo, porque para el personal, sometido a la autoridad y a los secretos burocráticos, el chisme y el rumor son el circuito de la información. Y les decía: «Eso es desinformación y contrainformación, lo que impide que circule la información, y si la información no circula la Secretaría no será democrática». No entendían nada, creían que estaban informadísimos [risas]. Entonces paré. La relación con ese universo era imposible para mí, porque la burocracia funciona sobre la base del sigilo, de la jerarquía y de la rutina. Y la democracia funciona sobre la base de la información, de la igualdad y de la creación.

LM: ¿Y cuando comenzaron a funcionar las subintendencias no fue más fácil?

MC: Sin duda. Y más: a partir del tercer año los funcionarios comenzaron a acostumbrarse a nosotros. Si hubiéramos tenido cuatro años [más], hubiéramos transformado la intendencia y hubiéramos tenido influencia en la Cámara,

porque Luiza Erundina envió allí 385 proyectos de ley. No aprobaron ninguno. Hicimos todo sabiendo que era provisional. Tanto que Maluf entró y, tres meses después, no quedó ni la sombra de lo que habíamos hecho, porque nada quedó consagrado institucionalmente.

SA: Lo desmontaron…

MC: Y al mismo tiempo tengo cosas cómicas. En 1991, el Teatro Municipal de San Pablo cumplió ochenta años, y también era el Año Mozart. Para poder hacer los festejos, el costo tiene que aparecer en el presupuesto. Me llamaron entonces a la Cámara para explicar el presupuesto de la Secretaría de Cultura. Entre una cosa y otra, un concejal pregunta: «¿Por qué una partida de dinero tan alta para el Teatro Municipal?». Yo dije: «El Municipal va a cumplir ochenta años, y también es el Año Mozart». Y otro concejal pregunta: «¿Y Vicente Matheus lo sabe?». Yo dije: «Pero ¿qué tiene que ver Vicente Matheus con el Teatro Municipal?». «¿Usted no va a contratar a Mozer?»[138] [risas]. Ese era el punto más sofisticado de la Cámara de Concejales en relación con la cultura.

JJ: Profesora, la cuestión de la universidad es muy importante, incluso porque la mayoría de nuestros lectores son universitarios, por eso insistimos al comienzo en que nos explique cómo era la universidad y…

MC: Por tanto era bueno explicar lo que sucedió con la universidad durante y después de la dictadura, ¿no?

JJ: Me gustaría que nos explicase la trayectoria de cierto grupo de intelectuales que participaron de la lucha contra la dictadura y que hoy participan del desmonte de la universidad pública.

SA: Incluso porque esos nombres aparecen en su conversación, son citados varias veces: Weffort, Fernando Henrique, Giannotti…

MC: Bueno, les voy a contar lo que fue la reforma de la universidad en la época de la dictadura. Incluso porque los estudiantes ya me pidieron varias veces que

lo cuente. ¿Qué hizo la dictadura? Reprimió a la clase trabajadora, reprimió a la izquierda y le sacó todo poder a la clase media que, al mismo tiempo, era su base de apoyo ideológico y político. Introdujo, entonces, varias formas de compensación para la clase media, y una de las cosas que introdujo como compensación fue la promesa de la apertura de la universidad como forma de ascenso social y prestigio. ¿Por qué hizo esta promesa? ¿Y por qué la cumplió? Porque el Consejo Federal de Educación, durante todo el período de la dictadura, fue dirigido por los dueños de las escuelas privadas. El primer acto fue destruir la escuela pública de primer y segundo nivel, con el argumento de que los maestros eran subversivos. En verdad, lo hicieron porque eso garantizó la ampliación de la red de escuelas privadas, cuyos propietarios eran miembros del Consejo. Después, se introdujo la idea de la universidad abierta para la clase media. Esto produjo el aumento en el número de plazas en las universidades públicas, y para eso introdujeron el examen de ingreso unificado, con pruebas de multiple choice. En ese mismo momento, el Gobierno estaba luchando contra la llamada «fuga de cerebros» (es decir, grandes profesores contratados por universidades extranjeras que abandonaban el Brasil), y por eso aumentó los salarios docentes y permitió un número mayor de contrataciones (ya que, en todas las universidades, había comisiones policiales y militares que controlaban quién era contratado). Se modificaron los programas con la introducción de los cursos semestrales y la noción de crédito en cada asignatura y de un número de créditos para cada curso; se dividieron las materias en obligatorias y optativas; se introdujo la licenciatura corta, para formar rápidamente maestros de niveles primarios y secundarios, y se introdujo el Ciclo Básico, que reúne en una única aula alumnos de varias carreras, descartando inversiones en infraestructura y ampliación continua del cuerpo docente (en algunos lugares hubo una resistencia al Ciclo Básico y a las licenciaturas cortas). Al mismo tiempo, se desviaron los recursos públicos en dos direcciones: por una parte, para los caciques de las oligarquías de la dictadura. Esos caciques, esos coroneles ganaban prestigio y poder en sus regiones abriendo universidades federales, en las que ubicaban a los amigos. Y la otra parte de los recursos fue a las universidades privadas, que a partir de entonces pululan por todas partes. En ese proceso, la dictadura dejó la educación media para la baja clase media, para compensarla por no llegar a la universidad, y por eso fueron colocados en la enseñanza media los llamados cursos profesionalizantes. En el caso de la educación superior pública, la entrada en la universidad se hizo más estricta y, al mismo tiempo, se propuso que la universidad pública comenzase a ser subvencionada de manera indirecta por empresas privadas, porque la función de la universidad sería formar mano de obra para el mercado. Así, los gobernantes no sólo destrozaron la universidad

crítica de los años 1960, sino también las universidades clásicas que había en Brasil. Llamo a esa primera universidad de la dictadura «universidad funcional». Cumplió dos funciones: pacificar a la clase media y funcionar para el mercado de trabajo. La etapa siguiente, que es la etapa de los años 1980, la llamo «universidad de resultados». Es la universidad que, a partir de la estructura que recibió, debe mostrar que es productiva. El criterio de la «productividad» lleva a la división de las universidades en dos tipos: los llamados «centros de excelencia», como es el caso de la

USP

y la

UNICAMP

, y las universidades llamadas «alineadas», esto es, las que optan por el vínculo con los movimientos sociales. Las universidades «alineadas» son consideradas el lugar del bajo clero «improductivo».

JJ: ¿La

PUC

(Pontificia Universidad Católica) qué sería, en ese caso?

MC: Está entre los centros de excelencia.

MA: ¿Cuáles son las alineadas?

MC: Las federales. Entonces, en los centros de excelencia, la productividad se mide por el número de publicaciones, por el número de alumnos que siguen cursos de posgrado, por el número de cursos de extensión. Bueno, el resultado es esa historia que todos conocen, aquella «lista de los improductivos», que es un chiste de mal gusto y completamente falso.[139]

JJ: José Goldemberg…

MC: El caso es que se consagró la idea de separar las universidades «alineadas» improductivas y las universidades «excelentes», y dentro de las excelentes dividir entre «Universidades Uno» y «Universidades Dos». Las Uno (por ejemplo

USP

y

UNICAMP

) forman las elites, en investigación y en mercado. Las Dos forman docentes y preparan estudiantes para el posgrado en las Universidades Uno. ¿Cuál es el sentido de este chiste? La definición de la distribución de los recursos. Entonces, para las «alineadas» no va nada, para las excelentes va todo. Sólo que para las excelentes Dos va menos que para las excelentes Uno.

JJ: Ese sistema de clasificación, ¿es formal o informal?

MC: Ah, es informal. Sólo aparece en la evaluación de la producción, nadie habla de esto.

MA: ¿Ni en los centros de excelencia?

MC: No, ése es el lenguaje político del proceso. El lenguaje formal del proceso es «productivo» e «improductivo», y existe la clasificación. Uno puede ser clasificado como A, B, C y D. Esa clasificación va para los ciclos de grado, para los posgrados, y determina la distribución de becas, determina las ayudas para coloquios, congresos, publicaciones y para la infraestructura en investigación. Así se tiene un control económico de la producción a partir de criterios completamente abstractos y cuantitativos de productividad. Bueno, ese modelo se superpone al modelo anterior (la «universidad funcional»), que permaneció como un resto. Pero ahora estamos pasando de la «universidad de resultados» a otra forma que yo denomino «universidad operacional». El término

«operacional» me fue inspirado por un autor canadiense llamado Freitag, que escribió un libro intitulado El naufragio de la universidad. La universidad operacional es aquella que realiza o concretiza las virtualidades de la universidad funcional y de la universidad de resultados. ¿Cómo lo hace? Como explica Freitag, tomando la universidad como una Organización social, esto es, como una administración o gestión de recursos, y su distribución bajo la forma de contratos universitarios. El énfasis recae sobre el vínculo entre productividad y especialización. Se considera que la productividad aumenta con el aumento del grado de especialización, que es típico de la noción de Organización, en la medida en que una Organización siempre tiene un problema local con un objetivo particular, una meta particular, que ha de resolver. Entonces, se consolida un proceso de fragmentación de la actividad universitaria, de jerarquización de la cualidad y jerarquización de los recursos. Esa fragmentación y esa jerarquización, desde el punto de vista del contrato de gestión, reciben el nombre de «autonomía universitaria». La autonomía universitaria no es el poder de la universidad de autodirigirse y decidir programas, evaluaciones, etc., no tiene nada que ver con el proceso académico. La autonomía se refiere a la libertad para encontrar formas convenientes de gestión de los recursos respecto de la operacionalidad. Si tiene que dar resultados y ser funcional, precisa tener una referencia, o sea, ¿para quién es operacional? Respuesta: para el desarrollo económico del país. O sea, es operacional para las empresas privadas. Y, por tanto, son las empresas privadas las que van a juzgar la calidad y productividad universitarias porque ellas van a liberar recursos a través de convenios y fundaciones privadas. Al mismo tiempo, eso es un problema, porque los programas no están en consonancia con esa demanda empresarial. Entonces, para establecer la consonancia de los programas con la demanda empresarial se introduce una nueva terminología, que se denomina «flexibilización». Se flexibilizan los programas, se alteran para responder a la demanda. Y luego, como todo eso tiene que someterse al parámetro de la evaluación, se habla de «calidad total» de la producción. Sucede que determinadas universidades que tienen un cierto patrón de trabajo y que consiguieron sobrevivir con ese patrón en la época de la universidad funcional y en la de resultados desaparecerán como universidades si se vuelven operacionales, como puede ser el caso de la

USP

.

MA: ¿Por qué?

MC: Porque eso va a destruir el trabajo que ella realiza. ¿Qué se propone como corrección de la destrucción? La interdisciplinariedad. Tenemos lo que un compañero petista llama «un cuchillo de dos filos», en este caso, la productividad ligada a la especialización pero la calidad ligada a la interdisciplinariedad. Así tenemos una propuesta perfectamente esquizofrénica. Ahora, vamos a superponer a esto la consonancia, la sintonía fina, la armonía que existe entre el

MEC

y el pensamiento del Banco Mundial y del

BID

(Banco Interamericano de Desarrollo) para la reforma universitaria.

WN: ¿Eso es un proyecto interno?

MC: Sí. No viene de afuera. Lo que viene de afuera es un diagnóstico de las universidades brasileñas donde se dice lo que no es aceptable para recibir inversiones. Pero ¿cómo se hace el diagnóstico? ¿Quién proporciona los datos para el diagnóstico? Nosotros. Porque para hacer el diagnóstico el Banco Mundial y el

BID

tienen que tener gente nuestra que piense de ese modo. Entonces, no es que venga un paquete del Banco Mundial y uno del

BID

. Ellos vienen, pero no son un paquete que viene de afuera. Los producimos nosotros mismos, nosotros producimos el diagnóstico y lo enviamos a los bancos; y la parte de los bancos consiste en decir: «Bueno, delante de este diagnóstico no invierto si hay esto, esto y esto. Invierto si hay esto, esto y esto. Arréglenselas». Como el pensamiento es único, como ellos piensan todos de la

misma manera, ¿qué sucede? El Banco Mundial dice: «La inversión pública gruesa tiene que ir para los niveles primarios y secundarios. Arréglense, pero es ahí». Respuesta del gobierno: municipalización y el Fundão. Hay un nuevo desmonte de los niveles primarios y secundarios (que ahora se llaman «fundamental» y «medio»), y al mismo tiempo se afirma que la prioridad está allí, y que la prueba de eso es la municipalización y la existencia del fondo. Y tal prioridad se prueba, evidentemente, con todas las acciones de superficie: pintar los edificios, poner computadoras, cosas por el estilo. Del lado de las universidades, el diagnóstico vino del

BID

. El

BID

hace el diagnóstico, y en la nota a pie de página está: «Datos tomados de… Datos tomados de…». Pues bien, los datos vinieron todos de aquí mismo.

WN: Y ese diagnóstico ¿es un papel, es un documento?

MC: Es un documento del

BID

sobre educación superior en América Latina y el Caribe. El diagnóstico utiliza dos criterios: costo/ beneficio, y la existencia o no de un sistema de castigo y recompensa. En el análisis de costo/ beneficio, el diagnóstico es la inoperancia de las universidades de América Latina y del Caribe. Y, en el análisis de recompensa y castigo, el diagnóstico es: laxismo, falta de un sistema riguroso de castigo y recompensa. Bueno, en medio de la discusión del costo/ beneficio y de la recompensa/ castigo se hace, digamos, una evaluación de los principales problemas que, según el

BID

(apoyado por los datos que nosotros enviamos) son: el abandono, el arcaísmo de la educación superior y el gasto excesivo en personal. Es muy interesante. En el

documento, los problemas aparecen como si fueran datos de la naturaleza. En la naturaleza tenemos volcanes, maremotos, ciclones y abandono académico [risas]. No existen causas, ni origen, no existe la sociedad, no hay nada: hay abandono. Entonces, los problemas son: el abandono, el gasto excesivo en profesores y empleados sin inversión en infraestructura, programas obsoletos, inoperancia en la gestión de las partidas. Y en el castigo/ recompensa hay flojedad de las universidades en los criterios de evaluación. Bueno, después del diagnóstico, viene el remedio o la propuesta. La educación superior se divide en cuatro —ellos las llaman «funciones»— funciones: la formación de elite en la investigación y para el Estado; la gran escuela profesional; el curso técnico; y lo que llaman liberal arts, o el generalista. La formación de elite se hace por medio de cursos de grado, de posgrado y en centros de investigación, inversiones exclusivamente públicas, a fondo perdido, evaluación sólo por los pares. El diagnóstico es que América Latina y el Caribe son completamente deficitarios en esta primera función y que es preciso hacer esta inversión, y por eso deben ser corregidos los problemas de gestión, ¿verdad? La segunda función es la del profesional, que es la tradicional: derecho, medicina, ingeniería, arquitectura, y también nuevas profesiones. Aquí hay ciclo de grado, el posgrado es opcional, y la financiación debe ser mixta, una parte privada, una parte pública. El análisis dice que América Latina y el Caribe también son obsoletos en esto. La tercera función es la función técnica o el curso superior técnico, que es un curso de grado de corta duración, o sea, si una carrera de grado dura cuatro años, el curso técnico debe durar dos. Está directamente ligado a la demanda del mercado y debe ser financiado de manera privada. Y, finalmente, la cuarta función es la del generalista, que es un curso superior con diplomas generales y programas armados por el interesado, quien puede hacer a la vez otros cursos, o no haber hecho ninguno, y tiene un diploma de curso superior con disciplinas generales armando un programa a partir de varias asignaturas interesantes. La función de ese curso es lo que ellos denominan «agregar valor» al currículum. O sea, en la competición del mercado de trabajo, uno hace ese curso y aumenta el valor competitivo del currículum. Esta propuesta del

BID

está siendo implantada por el gobierno de Fernando Henrique Cardoso.

FA: ¿Y cómo entran los intelectuales que están ahí, formados por la universidad

pública?

MC: Ellos piensan de la misma manera, como en aquella charla curiosa de Fernando Henrique: «No voy a privatizar la educación superior porque nadie quiere pagar los costos». Y luego explicó: «No, eso tiene que ser una inversión a largo plazo…». Es la descripción que hace el

BID

de la formación de elites. Aquella charla es la descripción patente del

BID

para la formación de elites, que tiene que ser exclusivamente con dinero público.

SA: Cuando usted dejó la Secretaría de Cultura, Maluf presentó a Rodolfo Konder como secretario. Ese día la entrevisté en la radio, y le dije: «Qué sorpresa, profesora, para uno que estuvo del mismo lado con varias personas…». Y usted me respondió en antena: «Nos engañaron, porque ellos siempre estuvieron de ese lado y nosotros no pudimos verlo». ¿Esa misma respuesta se aplica ahora?

MC: Sí. Si tomamos el texto de la Teoría de la dependencia, desarrollado por Fernando Henrique Cardoso en la época del

CEBRAP

, ya está todo ahí. ¿Cómo se articula la explicación a través de la Teoría de la Dependencia? La Dependencia tiene el famoso banquito de tres pies: el capital extranjero, la burguesía nacional y el Estado. Tenemos una teoría sobre América Latina, sobre la dependencia, en la que la clase trabajadora nunca tuvo lugar. No forma parte del contexto de la sociedad, no forma parte de la historia, no existe. No entra ni siquiera en una nota a pie de página. Tenemos una teoría completa sobre el país, y sobre la región, que excluye a la clase trabajadora. Entonces, no creo que sea preciso olvidar lo escrito,[140] es preciso leerlo mejor. Tenemos la tesis doctoral de Fernando Henrique sobre la esclavitud en la región meridional, en la cual llama al esclavo inconsciente, alienado, pasivo; tenemos ahí el amo de los esclavos como sujeto de acciones, pero el esclavo nunca aparece como sujeto

de acción. Y tenemos hoy todos los estudios contemporáneos hechos sobre la esclavitud que muestran al esclavo como un sujeto histórico. Pero la imagen del esclavo pasivo o inexistente está ahí, en la tesis de doctorado de Henrique Cardoso, siempre estuvo ahí.

WN: Porque se leyó durante tanto tiempo pensando que era otra cosa…

MC: Porque sucedió con el medio intelectual lo mismo que sucedió inicialmente con el

PT

. Dada la existencia de un enemigo común de poder descomunal, todos los que estaban contra ese enemigo común se encontraban del mismo lado, pensaban de la misma manera, iban en el mismo barco. Sólo cuando la figura de ese enemigo se disuelve, y los caminos se van delineando, una percibe que las diferencias eran profundas.

JJ: Profesora, pero no da para decir lo mismo de Francisco Weffort, por ejemplo.

MC: No, Weffort para mí es un misterio.[141]

SA: ¿Y cuál es el impacto, la perplejidad, para usted cuando de repente ve esto? Para usted que estuvo ahí abrazada al portón en el edificio de María Antonia, con la panza de embarazada, con esos nombres que citó, entre ellos Fernando Henrique Cardoso.

MC: Sucede que acompañé un recorrido mucho más largo. Marcado por una historia, y en el interior de esa historia, ya había signos. Más todavía: mi sorpresa no es tanto que él hable de Tercera Vía (estoy leyendo todo lo que puedo sobre la Tercera Vía), no es tanto por el hecho de que se considere compañero de Tony Blair y de Bill Clinton (que cada uno se vea como quiera). La sorpresa para mí, y lo manifesté públicamente, fue la alianza con el

PFL

.[142] Porque una cosa es explicar la historia del país sin referirse a la clase trabajadora, explicar la historia de la esclavitud sin colocar al esclavo como sujeto, pensar que es posible una Tercera Vía que no es ni la izquierda ni la derecha, hasta ahí se puede aceptar, se puede acompañar una lógica de pensamiento. Lo que no es posible es que la idea de Tercera Vía justifique la alianza con el

PFL

.

JJ: Profesora, algo que me impactó mucho fue el episodio de Pinochet, que no produjo ninguna reacción visible en la

USP

. ¿Existe un cierto letargo en los profesores de la

USP

, los intelectuales de la

USP

?

MC: Creo lo siguiente: el neoliberalismo fragmentó el mundo del trabajo y la sociedad, dio al mercado la clave de la supuesta racionalidad del mundo, hizo de la competencia individual la condición de la existencia exitosa, fortaleció la ideología de la competencia o la división social entre los que supuestamente saben y deben mandar y los que no saben y por eso deben obedecer, introdujo el desempleo estructural y la división, en todos los países, entre una opulencia nunca vista y una miseria nunca vista. A esto corresponde la ideología posmoderna que elogia lo fragmentado, lo efímero y lo contingente, considera las ideas modernas de racionalidad e historia como mitos totalitarios, substituyéndolas por el elogio de lo inmediato, el aquí y ahora, y hace el elogio

de la intimidad narcisista solitaria. Ése es un cuadro de reflujo de los movimientos sociales y populares y de las izquierdas en el mundo entero y en el Brasil. En nuestro caso, Fernando Henrique Cardoso, ante de la situación en que se encuentran las izquierdas y los movimientos sociales, hizo un gobierno que opera sin oposición y que, al resolver —a través de la política monetaria— en un nivel superficial aquello que, en un primer momento, era para una parte de la población lo más grave, es decir la inflación, despolitizó la sociedad brasileña. Entonces, en apariencia el mayor problema del país estaba resuelto y, resuelto esto, los otros problemas serían resueltos también en la medida en que se dejara trabajar al gobierno tranquilamente. Luego, con la historia de la reforma de las pensiones, el gobierno desarticuló sectores internos, que se desorganizaron en la carrera por la jubilación antes de que el perjuicio fuera mayor. Después, de un modo más sofisticado, el gobierno federal convenció a la población brasileña de que el MST (Movimiento de los Sin Tierra) era, primero, arcaico, y, segundo, violento y peligroso para la paz. Atribuyó entonces al MST el origen de la violencia y neutralizó delante de la opinión pública aquello que podría generar otros movimientos sociales y populares. En el caso específico de la USP, en sus puestos dirigentes, ella es o claramente de extrema derecha o liberal progresista. Y está mayoritariamente a favor, en esas esferas, del PFL y del PSDB,[143] y, espontáneamente, entró en consonancia con el gobierno. Las asociaciones docentes, las asociaciones estudiantiles, a causa de la situación de debilitamiento de las izquierdas y de los movimientos sociales, se debilitaron también. Y dado

el problema de las jubilaciones y el problema de las presiones salariales,

ADUSP

[144] se concentró en la cuestión salarial y dejó en un segundo plano otras cuestiones. Hubo un conjunto de prioridades inmediatas que oscurecieron la cuestión principal. Y tenemos también lo que sucedió con la cabeza del alumnado. Un alumno me buscó hace poco tiempo y me dijo lo siguiente: «Profesora, yo quiero que la filosofía se aprecie en la sociedad, quiero que sea respetada. Entonces, voy a hacer un proyecto, dígame cuál de estos dos caminos le parece mejor: ¿abro un consultorio de filosofía clínica o me dedico a la asesoría ética de empresas?» [risas]. Me quedé completamente inmovilizada [risas], porque en la cabeza de ese joven estudiante el mercado era la ratio última, el mercado es el destino…

JJ: ¿Filosofía clínica?

MC: Hay en todo el mundo. Es algo que vino de Holanda. Pero volviendo a la pregunta anterior: entonces, tenemos la hegemonía neoliberal, la hegemonía posmoderna, el primer momento del Plan Real y el mercado como destino. Y una despolitización de la universidad. El silencio de la universidad sobre Pinochet se inscribe en ese cuadro.

110. Originalmente publicada en la revista Caros Amigos, San Pablo, nº 9, págs. 22-28, agosto de 1999.

111. El curso escolar duraba tres años y era la conclusión del ciclo secundario, que comenzaba con el curso del gimnasio, de cuatro años. El total era de siete años. [N. del E.].

112. Raduan Nassar (1935-), escritor brasileño considerado por la crítica uno de los más importantes de lengua portuguesa a pesar de haber publicado tan sólo tres libros. En 2016 recibió el premio Camões, el importante de la literatura lusófona. [N. del T.].

113. Livio Texeira (1902-1975), profesor y uno de los fundadores del Departamento de Filosofía de la USP. [N. del T.].

114. Conjunto de edificios que se encuentran en la calle Maria Antonia 294, en San Pablo, y que fueron sede de la FFCL (Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras) de la Universidad de San Pablo de 1949 a 1968. Actualmente funciona allí el Centro Universitario María Antonia, dependiente de la USP. [N. del T.].

115. Gilles Gaston Granger (1920-2016) reconocido epistemólogo francés. Fue profesor del Departamento de Filosofía de la USP de 1947 a 1953. [N. del T.].

116. José Arthur Giannoti (1930-), profesor emérito de la USP. Tuvo una influyente participación en la política científica brasileña. Fue uno de los fundadores, en 1969, del CEBRAP (Centro Brasileño de Análisis y Planeamiento). Sobre el CEBRAP, véase supra nota 136 [N. del T.].

117. Clases en las que los alumnos preparan y exponen textos. [N. del T.].

118. Los cursos eran anuales. Existían nueve disciplinas, que se cursaban de a dos por año y, según el caso, se cursaba apenas una. Se dejaba a criterio del estudiante.

119. Darcy Ribeiro (1922-1997), antropólogo, pedagogo y político brasileño. Fue Ministro de Educación (1962-1963) y como tal llevó adelante innovadoras reformas en el sistema educativo brasileño. [N. del T.].

120. Fue un grupo de historiadores, filósofos y economistas organizado en la década de 1950 por Fernando Henrique Cardoso, José Arthur Giannoti, Fernando Novaes, Paul Singer, entre otros, para leer de manera sistemática El capital.

121. Se denomina «janguista» a los partidarios de João Belchior Marques Goulart (1919-1976), conocido como Jango, vice presidente del Brasil entre 1956 y 1961, y presidente entre 1961 y 1964, año en el que fue depuesto por el golpe militar. [N. del T.].

122. Itagiba de Moura Brizola (1922-2004), conocido como Leonel Brizola, político brasileño de izquierda, casado con la hermana del presidente João Gulart, de gran influencia en la política brasileña. Fue gobernador de los Estados de Rio Grande do Sul y de Rio de Janeiro, y uno de los líderes de la resistencia al golpe militar de 1964 en Brasil. [N. del T.].

123. TFP: Tradición, Familia y Propiedad. Organización católica de extrema

derecha. [N. del E.]

124. Isaías Raw (1927-), renombrado médico y bioquímico brasileño. Fue preso durante algunas semanas en 1964 acusado de comunista y subversivo, liberado gracias a la intervención de destacadas figuras científicas internacionales, entre ellos algunos Premio Nobel, y depuesto finalmente en 1969 por el AI-5 (sobre AI-5 véase infra nota 11). [N. del T.].

125. Véase infra nota sobre AI-5 en el ensayo «Vientos de progreso». [N. del E.].

126. Comando de Caza de Comunistas: grupo paramilitar de extrema derecha. [N. del E.].

127. El estudiante Edson Luís de Lima Souto (1950-1968), muerto como resultado de la represión de la policía militar de Río de Janeiro a una protesta organizada por los estudiantes a causa de los precios del restaurante Calabouço. Este acontecimiento marcó el comienzo de una escalada represiva que culminó con la creación del AI-5. [N. del T.].

128. Maria do Carmo Campello, científica política que fue presa, torturada y, luego, exiliada durante la dictadura. [N. del E.].

129. Luis Roberto Salinas Fortes, profesor de filosofía, fue preso y torturado durante la dictadura. Escribió un libro sobre la prisión y tortura, Retrato calado [San Pablo, Marco Zero, 1988]. [N. del E.].

130. CEBRAP: Centro Brasileiro de Analise e Planejamento [Centro Brasileño de Análisis y Planificación], creado en 1969 por sociólogos, economistas, filósofos, antropólogos y otros docentes e investigadores en ciencias humanas, mayormente provenientes de la USP, despedidos durante el proceso militar. [N. del T.].

131. Huelgas realizadas en la gran región industrial del estado de San Pablo (llamada ABC por las iniciales de sus ciudades principales: Santo André [A], São Bernardo do Campo [B] e São Caetano do Sul [C]) entre 1978 y 1980. Lideradas principalmente por el gremio metalúrgico, estas huelgas dieron lugar a una nueva generación de dirigentes sindicales —entre ellos el futuro presidente del Brasil Luiz Inácio Lula da Silva—, fueron parte esencial del proceso de apertura democrática y permitieron la consolidación del partido Partido dos

Trabajadores. [N. del T.].

132. Movimiento Democrático Brasileiro, partido de oposición al partido de la dictadura ARENA. A partir de una nueva legislación partidaria el MDB se convirtió en el PMDB. [N. del E.]

133. Luiza Erundina (1934-) primera intendenta del PT en la ciudad de San Pablo, elegida por el período 1989-1993. Marilena Chauí fue Secretaria de Cultura y Deportes durante su gestión. [N. del T.].

134. Marta Suplicy (1945-) candidata del PT a la intendencia de la ciudad de San Pablo en las elecciones de 2001, cargo que ganó y gestionó hasta 2004. [N. del T.].

135. Achillina Bardi, conocida como Lina Bo Bardi (1914-1992) arquitecta italobrasileña que diseñó el Museo de Arte de San Pablo (MASP) y cuyo marido, Pietro Maria Bardi, fue el conservador desde 1947, año de la fundación del MASP, hasta 1996. [N. del E.].

136. Operação Bandeirantes [Operación Bandeirantes], centro de información e investigación creado por el Ejército y el Estado de San Pablo con el fin de perseguir, mediante el encarcelamiento, la tortura o la muerte a los enemigos políticos de la dictadura. Este centro fue financiado por diversas donaciones privadas, provenientes de la burguesía industrial paulista [N.E].

137. Denominación informal de los monoblocs construidos en el distrito de Tiradentes por la COHAB (Companhia Habitacional do Estado de São Paulo) durante los años 1970 y de las villas que se asentaron en su entorno. [N. del T.].

138. Mozer era un jugador de fútbol famoso en la época y, en ese momento, se creía que Vicente Matheus, presidente del Corinthians, quería comprarlo. [N. del E.].

139. Durante su gestión como rector de la USP, José Goldemberg filtró a la prensa una «lista de improductivos», en la que nombres relevantes del trabajo académico figuraban por no cumplir los criterios (empresariales) de «productividad». [N. del E.].

140. Frase de Fernando Henrique Cardoso durante su candidatura a la presidencia: «Olviden todo lo que he escrito». [N. del E.].

141. Francisco Weffort, uno de los fundadores del PT, abandonó el partido y se convirtió en Ministro de Cultura de FHC. [N. del E.].

142. Partido da Frente Liberal [Partido del Frente Liberal]. [N. del T.].

143. Partido da social democracia brasileira [Partido de la social democracia brasileña]. [N. del T.]

144. Asociación de docentes de la USP. [N. del E.]